

---

الفتاوى الحرة لشيخنا تبارك وتعالى رحمه الله تعالى.

في  
لاهوت الاستبداد والعنف  
والفريضة الغائبة في  
خطاب التجديد الإسلامي

---



المكتبة السياسية

رئيس التحرير  
عبد العظيم حماد

مديرة التحرير  
جيهان أبو زيد

سكرتيرة التحرير  
رشا الفقى

المستشار الثقافى  
أسامة الرحيمى

## المكتبة السياسية

### سلسلة شهرية

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

رئيس مجلس الإدارة

د. أحمد مجاهد

الغلاف

محمود الجندى

الإشراف الفنى

على أبو الخير



حقوق الطبع محفوظة للهيئة المصرية العامة للكتاب

ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ ومسئس

[www.gebo.gov.eg](http://www.gebo.gov.eg)

E-mail: [info@gebo.gov.eg](mailto:info@gebo.gov.eg)

---

فى  
لاهوت الاستبداد والعنف  
والفريضة الغائبة فى خطاب  
التجديد الإسلامى

على مبروك



المجلس المصرى العام للكتاب

---

مبروك، على

فى لاهوت الاستبداد والعنف والفريضة الغائبة فى  
خطاب التجديد الإسلامى / على مبروك .- القاهرة: الهيئة  
المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤.

١٥٢ ص؛ ٢٠ سم. - (المكتبة السياسية).

تدمك ٨ - ٠٩٦ - ٩١٠ - ٩٧٧ - ٩٧٨

١ - الإسلام والسياسة

٢ - مصر - الأحوال السياسية

٣ - مصر - تاريخ - الثورات

أ - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٥٩٦٤/٢٠١٤

I.S.B.N 978- 977- 910-096 -8

ديوى ٢١٤.٣٢

## المحتويات

١١	مفتتح
١٧	عن الأصل الكامن للاستبداد والعنف
٥١	التباسات في ظاهرة الإسلام السياسى الإخوان المسلمون نموذجا
٩٩	عن العنف الحدث والخطاب تأملات في المقاصد والمصائر!
١١١	قول عن النخبة والخطاب
١٢٥	في تجديد الخطاب بين المضمون والنظام
١٤٧	كلمة الختام — فى السعى وراء الإنسان



## المكتبة السياسية

# من حلم يناير نبداً

منذ تفجرت ثورة الخامس والعشرين من يناير سنة ٢٠١١ واعدة باستجابة طال تأخرها من مصر مجتمعا ونظام حكم لاستحقاقات العصر من ديمقراطية وتنمية وعدالة اجتماعية، توالى الجهود الفكرية والبحثية لتفسير ما جرى وترشيد ما يجرى وتوقع ما سيكون ولرصد مكان الخطر على هذه الاستجابة، وكشف منابع الرجاء فى تحقيقها كاملة وإن طال المدى.

وبطبيعة الأشياء فقد استأثر ما يسمى «بالإسلام السياسى» بالنصيب الأكبر من هذه الجهود، بما أنه مثل - فى خضم العباب الثورى - البديل «الأنى» للنظم المتكلسة، الفاسدة والتابعة التى قامت الثورات لإزالتها، والتى لم تكن فى حقيقتها إلا أعقاباً متحللة لنظم حكم بدت واعدة فى لحظة من تاريخنا، وهى نظم التحرر الوطنى المستندة إلى الجيوش الوطنية أو المنبثقة عنها.

غير أن هذا البديل المسمى بالإسلامي نفسه سرعان ما سقط في تناقضاته الجوهرية مع استحقاقات العصر، ومطالب الشعوب، ليكتشف أغلب من أحسنوا الظن به - لبرهة - أنه لن يكون بحال من الأحوال قاطرة مجتمعاتنا إلى الغد الذي رسمت الثورة معالمه الأساسية، فانطلقت ضده حشود ٣٠ يونيو عام ٢٠١٣ إلا أن ذلك السقوط لم يكن بغير نيران ولا دماء، ولا تخطيط ولا إحباط، ولم تكن كل نتائجه لحساب التقدم، بل تدرع بها بقايا السلالات البائدة ليكفروا الشعوب بمطالب المستقبل وينفروها من وعود الثورة.

لذا فالحاجة ملحة لاستمرار التفكير والبحث وتراكم المعرفة والفهم، غير أننا نحتاج إلى جانب ذلك لجمع الروافد المبعثرة في نهر رئيس دائم الجريان، وذلك من خلال إصدار شهرى متخصص فى نقد أفكار وحركات الإسلام السياسى فى المقام الأول، بوصفه العقبة الأهم أمام انضمامنا إلى حركة التاريخ، ضمن عقبات أخرى سنتصدى لها تباعاً.

من أجل ذلك تصدر سلسلة المكتبة السياسية ملتزمة قواعد المنهج العلمى فى البحث والتأصيل، ومستهدفة أوسع قطاع من الجمهور السياسى، متوخية البساطة فى العرض دون الإخلال برصانة المضمون، والإيجاز فى القول دون قصور فى استيفاء الفكرة.

إن إصدارًا كهذا لم يكن يجدر به إلا أن يتسبب إلى الهيئة المصرية العامة للكتاب، بميزانيتها المدفوعة من المواطنين، وتحررها من



كافة حسابات النشر الخاص، لتفتح أبوابها لجميع الأقلام المؤمنة  
بالديمقراطية والمباشرة بها.

وبعد فهذا ما نعتقد أنه جزء من مساهمتنا في تحقيق وعود الثورة،  
والاستجابة لاستحقاقات المستقبل .

هيئة التحرير



## مفتتح

رغم أن اللاهوت يقصد - وبالأساس - إلى بناء تصور لله يحوز فيه كل صفات الإطلاق والتعالى والجلال، فإنه - ولكونه يبقى فى العمق خطابًا بشريًا حول الله - يظل مسكونًا بكل ضروب التحيزات والتحديدات التى ينطوى عليها عالم البشر. وهكذا فإن القول فى الله يستحيل إلى مرآة كاشفة عن طبائع البشر بأكثر من كونها كاشفة عن طبيعة الله. ومن هنا إن القول فى صفات الله وأفعاله قد تحول - بين متكلمى الإسلام - إلى ساحة اصطراع تعكس - وراء لغة التسامى والعلو - التنازع على صفة الإنسان وفعله؛ وإلى حد ما يمكن قوله من أن اللاهوت هو - فى الحقيقة - قول فى الناسوت.

فإن من قالوا فى صفة الله وفعله إنها مما يقبل التصور دون أدنى اعتبار لحضور الإنسان وعالمه، بل فى ظل الغياب الكامل لهما، قد انتهوا إلى تصور الإنسان عاجزًا لا قدرة له، والعالم خاويًا لا قانون يحكمه. وعلى العكس، فإن من قالوا باستحالة تصور صفة الله وفعله من دون الاعتبار

لحضور الإنسان والعالم، قد انتهوا إلى تصور الإنسان فاعلاً، والعالم محكوماً بقانون. وهنا يلزم التنويه بأن القول في صفة الله وفعله لم يكن هو الأصل الذى انبنى عليه القول في الإنسان والعالم، بل إنه يبدو أن القول في الله كان هو الذى ترتب على القول في الإنسان والعالم. ويعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون عجز الإنسان هو نتاج تصور الله على نحو ما، بل إن هذا العجز هو - بالأحرى - الذى دفع إلى إنتاج هذا التصور لله. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الفكر لا يقول في «المجرد» إلا منطلقاً من موضوع «متعين»؛ وبلغه الأشاعرة أنفسهم، فإنه لا قول في «الغائب» إلا قياساً على «الشاهد». وهكذا فإن الاختلاف بين المتكلمين - أشاعرة ومعتزلة - في صفة الله وفعله لا يمكن أن يكون ناشئاً عن معانيتهم لله (لأن الله لا يقبل المعاينة أبداً)، بل إنه ناشئ عن التباين بينهم حول الإنسان والعالم المتعنين. وإذ يعنى ذلك - وعلى نحو صريح، أن القول في الله هو الذى يترتب منطقياً على القول في الإنسان - وليس العكس، فإنه لا يمكن قبول ما تخايل به الأشعرية من أن أفراد الله وحده بالقدرة والفعل، هو الذى فرض عليها أن تتصور الإنسان خلواً من أى قدرة أو فاعلية.

ولعل ذلك يجد ما يدعمه في حقيقة أن الأشعرية لم تجعل الله وحده هو المفرد بالقدرة والفعل، بل إنها قد أضافتها إلى غيره من بنى الإنسان؛ ولكنه الإنسان المخصوص بالحكم والسلطان. بل إن الأمر سيتطور إلى قياس إضافة القدرة إلى الله في «الغائب»، على قيامها في السلطان في «الشاهد». ومن هنا ما قرره الرازى في تأويل آية ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>(١)</sup>

أنها تعنى قدرته قياسًا على أن القول: «البلدة فى يد الأمير»، إنما تعنى استطالته وقدرته عليها<sup>(١)</sup>. واللافت أن الأمير لا يظهر- فى هذا القياس - قادرًا وفاعلاً فقط، بل إنه يظهر كالأصل فى قياس يبدو وكأن الله فيه هو الفرع. وهكذا فإنه لا يمكن قبول ادعاء الأشعرية بأنهم قد أعجزوا الإنسان لىبقى الله وحده هو المنفرد بالفاعلية والقدرة؛ لىس فقط لأنهم قد أضافوهما إلى الأمير (وهو لاشك إنسان)، بل - وهو الأخطر - لأنهم قد جعلوا قدرة الأمير وفاعليته هما الأصل.

ولعل ذلك يعنى أن الأمر لا يتعلق بنزع القدرة والفاعلية عن الإنسان على العموم، بقدر ما يتعلق بنزعها عن الإنسان (محكومًا)، وإضافتهما إليه (حاكمًا) فقط. يبدو إذن أنه القصد إلى إشراك الحاكم مع الله فى الفاعلية والقدرة، ولىس إفراد الله بهما كما تراوغ الأشعرية، وبالطبع فإن لاهوتًا يتعالى بالحاكم إلى مقام الشراكة مع الله فى الفعل والقدرة، لا يمكن إلا أن يكون لاهوت استبداد وتسلط.

وغني عن البيان أن رقود الجذر الغائر للاستبداد فى قلب اللاهوت - سواء أكان من خلال تثبيت حضور الأصل كسلطة إخضاع، أم من خلال إشراك الحاكم مع الله فى الانفراد بالقدرة والفعل - يعنى أن الاستبداد يصبح دينيًا يتعبد الناس به الله. وهكذا يحصن الاستبداد نفسه، بأن يجعل من نفسه جزءًا من الدين على نحو يكون فيه أى سعى إلى مناهضته والخروج عليه بمثابة خروج على الدين ذاته. ولىس من شك فى أن هذه الحالة التى يستحيل فيها الاستبداد إلى نظام فى الدين تكون هى الأكثر ضراوة واستعصاء على التحدى.

(١) انظر: الرازي: أساس التقديس فى علم الكلام (مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي) القاهرة، ١٩٣٥، ص ٨٢ وما بعدها.

ولكن مآزق الاستبداد العربى يتفاقم حين يدرك المرء أنه لم يصبح فحسب نظاماً للدين، بل إنه قد استحال إلى نظام للعقل كذلك. ويرتبط ذلك بحقيقة أن الأشعرية قد كانت الوسط الثقافى الذى تحققت له السيادة فى الإسلام؛ وبما أتاح لها أن تكون حقل تبلور العقل الذى يظل محدداً لكل عمليات الإنتاج المعرفى حتى الآن. وبما أنها كانت ثقافة إخضاع فى الجوهر، فإن العقل الذى تبلور داخلها كان عقلاً تابعاً، ومُقيداً بسلطة أصل أو نموذج لا يقدر على الإفلات من هيمنته أبداً. وبمعنى أنه لم يكن عقل «اكتشاف» لا يتقيد إلا بما ينتهى إليه، بقدر ما كان عقل «استدلال» يتقيد - دوماً - بالأصل الذى يبدأ منه.

ولعل ما سبق يبقى مجرد تفريع على ما تكاد تنطق به المصنفات الأشعرية من أنه عقل دائرى ينتهى إلى ما يبتدأ منه أصلاً. ولعل ذلك ما صار إليه صريحاً أحد آباء الأشعرية الكبار (الذى هو إمام الحرمين الجويني) من «إن النظر الصحيح هو كل ما يؤدى إلى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل»<sup>(١)</sup>؛ وبما يعنيه ذلك من أن المدلول عليه (الذى هو الله طبعاً) هو معلومٌ أولياً، وأن دور النظر العقلى هو فقط أن يدرك الوجه الذى يدل منه الدليل (وهو العالم) على هذا المدلول المعلوم. وهكذا فإن نقطة البدء التى ينطلق منها النظر العقلى هى المدلول المعلوم (وهو الله)، والتى ليس عليه إلا أن يعود إليها عبر العثور على الوجه الذى منه يدل العالم عليها.

وبالطبع فإن هذا العقل يظل هو ذاته الذى لا يزال يشتغل إلى الآن؛ ولكن بعد أن استبدل بردائه اللاهوتى التقليدى رداءاً أيديولوجياً مُستحدثاً. فإن هذا العقل الأيديولوجى إنما يمارس ساعياً - بدوره - إلى

(١) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣.

العشور في واقعه على ما يؤكد به على صدق الأطروحة الأيديولوجية التي ينطلق منها؛ وعلى النحو الذي تكون معه الأيديولوجيا هي نقطة البدء والمنتهى في آنٍ معاً. وبحسب ذلك، فإنه لا يكون مطلوباً من الواقع إلا أن يكون مناسبة لتأكيد جدارة الأيديولوجيا - التي ينطلق منها العقل - بالاحتذاء والتأسي، وأما فهم هذا الواقع واكتشاف المنطق الحاكم لحركته وتطوره، فإنه لا يكون مما ينشغل به هذا العقل.

وليس من شك، في أنه كان يلزم تفكيك مثل هذا اللاهوت وتعرية محدداته الأيديولوجية، بدل ما ظل قائماً - حتى الآن - من محاولات التغطية عليه وترميمه. فإن كل محاولات التعاطي مع هذا اللاهوت الراسخ لم تتجاوز مجرد استبدال أحد مضامينه الجزئية بمضمون آخر يبدو أكثر مرونة، ولو عبر مجرد التلاعب بالبلاغة اللغوية، ومن دون الاقتراب من النظام العميق لهذا اللاهوت الذي لن يكون الانفلات من أحبولته ممكناً من غير تفكيكه.





## عن الأصل الكامن للاستبداد والعنف



«إن تغييرًا في مصر لن يكون نتاج أنوار العقل، أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، وإنما تغيير تجربيه قوة القاهرة على قوم وادعين جهلاء».

هكذا قطع المصرى المقامر «المعلم الجنرال يعقوب»، عند مطلع القرن التاسع عشر، بأن مبدأ «القوة» هو ما سيؤسس للتغيير في هذا العالم الراكد. وبالطبع فإنه سوف يكون لازمًا أن تستدعى القوة أدواتها (التي هى الدولة)، وسوف يكون لتلك الدولة/الأداة أجهزتها التى تحقق بها مبدأ «القوة» فى مجال الممارسة؛ التى هى فى الجوهر - محض ممارسةٍ للاستبداد والعنف.



وإذ تكشف عبارة «المعلم الجنرال» عن وعى مدهش، بأن الأصل فى فعل «التغيير» هى «أنوار العقل» التى هى بدورها - نتاج «اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة»، فإن خلو مصر من شىء منهما عند أواخر القرن الثامن عشر، قد جعله يدرك أن «القوة القاهرة» هى المؤهلة وحدها للقيام

مقامهما. ومن هنا جاء تسلل «القوة» لترقد - في رسوخ - ضمن التلايف العميقة لبنية ما يُقال إنها «الدولة العربية الحديثة». فقد كشفت انتفاضات المصريين التي بلغت ذراها، مع على بك الكبير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، عن أن التغيير كان مطلبًا يلح عليهم، وذلك قبل أن يفاجئهم القائد الكورسيكي الكبير (الذي هو نابليون)، على رأس جيش الشرق عند نهاية هذا القرن بالضبط. ولكن أداة التغيير الرئيسة (التي هي العقل) لم تكن حاضرة آنذاك؛ وربما ليست حاضرة أيضًا للآن، بحسب ما تنطق الشواهد التي يتتبع - لسوء الحظ - ظهورها في مصر. فلا تزال «القوة» هي آلة التغيير وأداته، وإن راحت تتغير أشكال حضورها التي يبدو أن مصر تشهد - بعد ثورتها الأخيرة بالذات - شكلاً مُستجدًا لحضورها يتمثل في ممارستها بالحشد للجمهور/ المتحمس، بعد أن كان «الجيش» هو شكل ممارستها الغالب على مدى عقود. ولسوء الحظ، فإن ذلك يعنى أن ثورة المصريين الأخيرة لم تدفع، بعد، في اتجاه الانتقال إلى دولة «الحق»، بقدر ما يبدو أن دولة «القوة» قد راحت تعيد إنتاج نفسها، ضمن شروطٍ متحوّلة. وبالطبع، فإن ذلك يحيل إلى أن «أنوار العقل» لا تزال خافتة في مصر؛ وبما يعنيه من أن ما جرى في مصر على مدى القرنين الفائتين لم يتمخض، تقريباً، عن تغييرٍ ذي بال في طبيعة «الأصل» المُشعٍ للتغيير فيها. فقد ظلت «القوة» على نفس حالها، كفاعل رئيس، وظل «العقل» مجرد هامشٍ على حواف المشهد، بعد أن كان قد بدأ أن تحوّلًا يحدث في مصر، سوف يدفع به إلى الصدارة. ولكن تحيلاً متأنياً يكشف عن أن ما جرى من التحولات في مصر، لم يتمخض عن تغييرات عميقة في نظام العقل المهيمن، على النحو الذي يجعل منه مركزاً الفعل التغيير فيها. وذلك إلى حد أن تعرية هذا العقل مما يتحلى به من زخارف الحداثة السطحية، لا بد أن تضع المرء مباشرة أمام نفس العقل الذي كان هناك؛ في الحقبة العثمانية/ المملوكية.

✓ فإذا يلوح - أو يكاد - للنظر إلى ما تموج به مصر الراهنة من نشاط  
الإسلاميين، أن الثورة قد اندلعت في هذا البلد، من أجل تثبيت عقل  
الاتباع للسلف، فإن المتابع للحركة العقلية في مصر العثمانية/ المملوكية لا  
يكاد - بدوره - يتبين فيها إلا عقلاً تابعاً مطواعاً، لا يعرف غير اجترار  
أصول أسلافه؛ التي كانت هي قبة سمائه الزرقاء التي يجد تحتها «الجواب  
الخالد» على كل ما يعنُّ له من سؤال. فكل شيء تحت قبة السماء قد استقر في  
دورته الأبدية المرسومة؛ ولا مجال للجديد يفتح باب الاندهاش أو السؤال.  
// فالله (سبحانه) يستوى على عرشه في السماء، حارساً لما يقع تحتها، وضامناً  
لاستقراره الأبدى، والسلطان يعتلى كرسي الخلافة في الآستانة، وواليه  
يتربع على أريكته في القلعة، وأهل الذكر في الأزهر يتداولون أصول العلم  
الشريف، ودورة الأفلاك على حالها، والنيل يجري لا يزال، والإسلام  
هو أكمل الأديان، والمسلمون سادة العالم، والناس يعيشون... يتناسلون  
ويموتون، «وكل شيء قدرناه تقديرًا»؛ ولا مجال - لذلك - لأي دهشة أو  
سؤال.

وفجأة يتهدد النظام، ويبدأ في الظهور ما يستجلب الاندهاش  
ويستدعى السؤال. وكان ذلك مع نهاية القرن الثامن عشر، حين اصطدم  
هذا العالم المكتفى المغلق، بما كان يحدث خارجه، مما جرى الاصطلاح على  
أنها مغامرة الحداثة الأوروبية، التي كانت دورة تشكُّلها قد بدأت قبل  
ثلاثة قرون، تقريباً. وهكذا فإن ثغرة قد انفتحت في جدران هذا العالم  
الراكد؛ وعلى النحو الذي بدا معه غير قادرٍ على استعادة سلامه الراسخ  
القديم. وأصبحت مصر التي اضطر جيش القائد الكورسيكي (نابليون)  
إلى مغادرتها بعد ثلاث سنوات من مجيئه، غير تلك، التي كانت قبل مجيئه.  
حيث لم يعد بإمكان هذا البلد الكبير أن يغض الطرف عما يجري خارجه؛  
وبالذات على الجانب الآخر من البحر الذي قُدِّرَ له أن يكون حوضاً فالقاً

بين مركزين حضاريين كبيرين. فقد تخلخل اليقين الراسخ، بعد أن راحت آفة «السؤال» تتلاقح في واقع فجعته ما جرى الاصطلاح على أنها «صدمة الحداثة». إنه السؤال: «لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟»، الذي سيظل يفرض سطوته - من دون أى تحدٍّ - على مدى القرنين لاحقاً.

\*\*\*\*\*

كانت آخر المواجهات الكبرى بين المسلمين والأوروبيين - التي دارت وقائعها على مدى النصف الثاني من القرن الخامس عشر - قد انتهت إلى ما بدا وكأنه التوازن بين القوتين اللتين قُدِّرَ للصراع بينهما أن يصوغ تاريخ البحر المتوسط على مدى العصر الوسيط. فإذ حقق المسلمون انتصارهم الحاسم في «القسطنطينية» مع مطلع النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وتحديدًا في العام ١٤٥٣، فإن الأوروبيين سرعان ما سيحققون التوازن، بعد أربعة عقودٍ بالضبط - بنجاحهم في طرد المسلمين من بقعة الوجود الأخيرة لهم في شبه الجزيرة الأيبيرية، مع سقوط «غرناطة» في العام ١٤٩٢. وهكذا كان الانحسار الأوروبي في الشرق (بسقوط القسطنطينية) يوازيه الانحسار الإسلامي في الغرب (مع سقوط غرناطة). ثم انسدل ستار الصمت على مدى القرون الثلاثة اللاحقة، التي لم تشهد أى مواجهات كبرى بين الفريقين؛ حيث استنام المسلمون إلى انتصارهم الكبير، ودخلوا في نوبة من الركود الطويل، تحت سيطرة العثمانيين الذين لم يملكوا ما يقدموه للإسلام إلا ما يتميزون به كقوة من الرعاة المحاربين الأشداء، وذلك فيما كان الأوروبيون يلقون بأنفسهم في قلب الأطلنطي سعيًا وراء توابل الهند وبخورها المقدس، التي انسدت إليها طرق الشرق. ✓ وإذ أدركوا - مع اكتشاف كروية الأرض - أن المسير في اتجاه «الغرب» سوف يصل بهم إلى الوجهة، التي يريدون في «الشرق»، فإنهم قد ابتدأوا

مغامرة الاتجاه غربًا التي ربحوا معها، ليس العالم الجديد فحسب، بل والحادثة التي سيتمكنون بها من امتلاك العالم القديم أيضًا.

وبعد أن فرغ هذا الأوروبي المغامر، من امتلاك العالم (الجديد والقديم) بأسره، فإنه قد جاء يدق أبواب عالم المسلمين الراكد. وحين أفاق المسلمون من الدهشة التي صنعها الفارق الهائل بين مستوى ونوع القوة التي جاء بها هذا الأوروبي العجيب، وبين ما كانوا عليه، فإنهم قد انشغلوا بمجرد امتلاك أدوات تلك القوة (التي تجلّت لهم جيشًا وأسطولًا وعتادًا وتنظيمًا)، ولم يفكروا في شروط إنتاجها مما يتعلق بما يقف وراءها من أنظمة عقلية وقيميّة كامنة. ورغم أن هذا الضرب من الانشغال قد يكون مفهومًا في لحظات الصدمة الأولى، فإن استمراره على مدى القرنين بعد ذلك - رغم ما أظهر من الإخفاق والعجز - يبقى من قبيل ما لا يمكن قبوله أو فهمه.

والمهم أن هذا الضرب من الانشغال قد أدى إلى سيادة نمط من التحديث البراني الذي لم يجاوز سطح الواقع إلى ما يرقد تحته من أنظمة عقلية ومعرفية يرتبط التغيير الحقيقي للواقع بمدى القدرة على التأثير فيها. ولعله يلزم التأكيد هنا على أن سيادة هذا النمط من التحديث، ترتبط بحقيقة أن التغيير قد كان مطلبًا سياسيًا بالأساس. وإذا السياسة لا تشغل إلا بالمنتج الجاهز «النهائي»، وليس بالفكر «التأسيسي» الحامل له، فإنها قد راحت تعزل هذا المنتج النهائي الجاهز/ الحديث عن حامله الفكري المؤسس له (وهو هنا فكر الحداثة)، لتسعى - بعد ذلك - إلى تركيبه فوق نظام الفكر التقليدي القائم (في المجتمع الذي تحكمه). ولسوء فإن هذا التركيب لم يكن فعالًا لِيَنَّا - في أغلب الأحوال - بل كان - وبحسب عبارة المعلم يعقوب - فرضًا قسريًا تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء، لم يكن مطلوبًا منهم، أو مسموحًا لهم - حتى حين نالوا قدرًا من التعليم

- أن يجاوزوا مقامهم كمجرد خدم طائعين لتلك القوة/ الدولة القاهرة. وبالطبع، فإن ذلك يؤشر على نوع العلاقة القائمة بين دولة «القوة القاهرة» من جهة، وبين مجتمع «الوادعين الجهلاء» من جهة أخرى؛ والتي هي علاقة القمع، ولا شيء سواه، حتى وإن حدث أحياناً أن يسعى هذا القمع إلى أن يدارى خشونته وراء قفازات ناعمة. ومن هنا أن القمع قد كان - ويظل - هو الخصيصة البنيوية لما يُقال إنها الدولة العربية الحديثة، ومتلازمتها التي لا ترتفع بصرف النظر عن نوع الشعار (الإسلامي أو العلماني) الذي تحكم تحت راياته.

وقد كان القمع هو أساس شرعية السلطة في تلك الدولة، وذلك حتى في اللحظات التي ارتدت فيها مسوحاً ليبرالية؛ (حيث الليبرالية لم تتجاوز كونها مجرد إجراء تدير به النخبة الحاكمة تناقضات شرائحها، ومن دون أن يمس طبيعة علاقتها بالمجتمع). وبدوره، فإن المجتمع كان مستعداً للقبول بشرعية هذه السلطة طالما أن الدولة قادرة على الوفاء باحتياجاته الأساسية، ولو على حساب حاجاته الروحية والمعنوية. وأما في حالات عجزها المزمّن عن الوفاء بتلك الاحتياجات، فإن القمع الغليظ - صريحاً وباطشاً - قد ظل هو المصدر الأوحد لشرعية السلطة في تلك الدولة. وهنا - بالذات - تقوم الجذور العميقة لأزمة «الشرعية» التي أوصلت النظم العربية الحاكمة إلى مأزقها الراهن.

وغنيّ عن البيان أن فقدان الدولة لرضا المجتمع - الذي حدث لأحقاب متطاولة - كان لا بد أن يدفعها إلى التعويل على أجهزة تشغيل القوة التي أصبحت آلتها المثلّي في فرض شرعية سلطتها على المجتمع. وهنا يلزم التنويه، بأنه إذا كان الطابع العسكري/ البوليسي لهذه الأجهزة قد ترك بصمته المؤثرة على ملامح تلك الدولة، فإن ذلك لا ينبغي أن يطمس حقيقة أن هذا الطابع العسكري/ البوليسي، نفسه، هو مجرد عَرَض

لقمعيّتها الكامنة التي ترتبط بنمط التحديث البرانى الذى جعل منها محض قوة للفرض الإكراهى للتحديث الجاهز على مجتمع الوادعين الجهلاء. وإذن فإن مبدأ «القوة» الذى تأسست عليه هذه الدولة يبقى هو الأصل العميق لكل ما تمارسه من ضروب القمع (الناعمة والغليظة)؛ وبما يعنيه ذلك من أنها - ومعها أجهزتها - هم محض أدوات يحقق من خلالها هذا المبدأ الكامن نفسه. لا بد - إذن - من ردّ القمع إلى جذره الكامن فى السياق المعرفى والتاريخى لتشكّل هذه الدولة، وأما تعليق وزره على عاتق أجهزتها التى تقوم على تشغيله، فإنه سوف يسمح له بالتخفى، وإعادة إنتاج نفسه من جديد.

وبالطبع فإن ذلك يعنى أن مشكلة الاستبداد والعنف اللذين تفيض بهما عوالم العرب ليست محض مشكلة سياسية ترتبط بممارسات شخص أو نظام بعينه، بقدر ما إنها ذات طبيعة ثقافية؛ ابتداءً من ارتباطها بالمبدأ التأسيسى الذى قامت عليه الدولة العربية الحديثة. وغنيٌّ أن هذا المبدأ التأسيسى هو مبدأ ثقافى بامتياز، لأنه ينبى على نظام فى الاشتغال المعرفى يقوم على الفرض الإكراهى لنموذجٍ مكتملٍ جاهزٍ (بصرف النظر عن مصدره) على الواقع.



وإذ تكون الثقافة هى حقل انبناء ما يؤسس للاستبداد والعنف، فإن ذلك يعنى أن كافة المنضوين تحت مظلتها الواسعة - وعلى تباين انتهاءاتهم الأيديولوجية - سوف يكونون حاملين لجرثومة الاستبداد والعنف؛ حتى ولو كانت فى حال الخمول وعدم الفاعلية عند البعض من هؤلاء. وبحسب ذلك، فإنه ليس ثمة من فارق بين الدولة والقائمين عليها وبين خصومها من دعاة الإسلام السياسى وغيرهم؛ فقط فإن الفارق بينهم

يتمثل في نوع البيارق التي يمارسون تحتها الفرقاء عنفهم واستبدادهم. فإذا ظلت الدولة العربية موصومة بالتسلطية، بكل ما يصابها من القمع والعنف، على تنوع الأيديولوجيات الحداثية (ليبرالية - قومية - علمانية - يسارية... إلخ) التي تبرقت بها، فإن الأمر لم يختلف حين أصبحت أيديولوجيا الإسلام السياسى هى البرقع الذى التف على رأس الدولة - فى مصر مثلاً - فى أعقاب ثورتها. وإذن، فإن وحدة الثقافة وتماثل الآليات التى تشتغل بها عند جميع المنضوين تحت مظلتها، لا بد أن تؤدى إلى تماثل ما تنتجه فى الجوهر. لكن التماثل الجوهرى لما تنتجه الثقافة لا يلغى أن تتباين سماته الشكلية؛ على النحو الذى يبدو معه الاستبداد مثلاً ناعماً حيناً، وفظاً غليظاً فى حينٍ آخر. ويرجع هذا التباين الشكلى إلى تباين المضمون الثقافى الذى يحدد شكل هذا المنتج فى لحظة ما عنه فى لحظة أخرى. فإنه إذا كان انتماء المضمون إلى السياق الحديث سوف يفرض عليه أن يزخرف نفسه بمفردات الديمقراطية والدستور والبرلمان وحكم القانون وغيرها؛ وعلى النحو الذى يجعل ما ينتجه خطاب الثقافة المهيمن من الاستبداد ناعماً ورقيقاً، فإن انتماء المضمون إلى اللحظة ما قبل الحداثية بما تفيض به من مفردات أحكام الشريعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإجماع والبيعة وغيرها، سوف يجعل الاستبداد غليظاً فظاً لا يتخفى. وهكذا فإنه إذا كان الجذر الأعمق للاستبداد والعنف يكمن فى قلب الثقافة، وخطابها المهيمن بالذات، فإنه يلزم التمييز فى الثقافة وخطابها بين نظام يقوم ثابتاً فى العمق، رغم تحولات المضمون وتبدلاته على سطحها. وفى حين يتعلق النظام بطريقة التفكير وآليات إنتاج المعرفة المهيمنة داخل الثقافة، فإن المضمون يتعلق - فى المقابل - بالأيديولوجيات المتعددة التى يجرى تداولها على السطح بحسب هذه الطريقة فى التفكير. وهنا يلزم التنويه بأن ما ظهر من عجز الأيديولوجيات الحديثة المتبدلة على سطح الواقع العربى عن



إخراجه من أزمة جموده وتقليديته، إنما يرتبط بخضوعها لهيمنة نظام الثقافة الذى ينتجها كنهاج لا بد من فرضها من الأعلى على نحو إكراهي، وليس كمجرد تجارب مشروطة بسياقات تاريخية ومعرفية لا فعالية لها خارجها. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن البحث عن أصل الأزمة العربية لا بد أن يتجاوز مجرد نقد المضامين الأيديولوجية السطحية إلى تفكيك نظام الثقافة الأعمق.

وأما أن أصل الاستبداد والعنف يرقد ساكناً فى النظام العميق للثقافة السائدة، فإنه يأتى من أن الطريقة التى يشتغل بها العرب، والقائمة على الفرض الإكراهى لنموذج مكتمل جاهز (بصرف النظر عن مصدره؛ التراث أو الحداثة)، إنما هى محض تجلٍ لهيمنة عقل التفكير بالأصل أو النموذج الذى يجد كل ما يؤسس له فى قلب الخطاب الذى تحققت له الهيمنة فى فضاء الثقافة العربية الإسلامية؛ وهو الخطاب الأشعري.

وهنا يلزم التنويه بأن مفهوم «الأصل» يحتل - أو يكاد - موقع المفهوم الأكثر مركزية وتأسيسية، فى الثقافة العربية الإسلامية على العموم؛ وفى كلا خطابيهما التراثى والحداثى. ولكن التأكيد يبدو ضرورياً، من جهة أخرى، على أن مركزية الأصل داخل الثقافة لا تحيل إلى طريقة واحدة فى حضوره؛ بل إن ثمة التباين فى كيفية حضوره بين التيارات التى تتصارع داخلها، إلى أن تحققت الهيمنة لإحدى هذه التيارات على النحو الذى آل إلى تسييد خطابها على مستوى الثقافة؛ وبحيث يصبح خطاباً للثقافة بأسرها، بدل أن يكون خطاب أحد تياراتها. وهكذا فإن الأمر يقتضى - أولاً - فحص كيفية حضور الأصل، ونوع وطبيعة اشتغاله.

ولعل مركزية حضور الأصل داخل الثقافة الإسلامية تتأتى من أنه إذا كانت علومٌ قد تبلورت حول «الأصل» إلى حد دخوله فى تسميتها (كأصول

الدين وأصول الفقه)؛ فإن هذه العلوم كانت هي الأكثر تأسيسية داخل الثقافة، ابتداءً من كونها تنطوي على المبادئ المؤسسة لعلوم أخرى جزئية، لأنه «ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر»<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإن هذا العلم الآخر الذي يُطلب فيه برهان ثبوت المبادئ المؤسسة للعلوم الجزئية، لم يكن، في الثقافة العربية الإسلامية، إلا من تلك العلوم التي تخلّقت حول مفهوم الأصل. وأما كيفية حضور الأصل، وطريقة اشتغاله؛ والتي تكون بتأثير فاعلية تتموضع خارجه، فإنها قد لعبت دورًا بالغ المركزية في تشكيل العقل وبناء نظامه داخل هذه الثقافة؛ وأعنى من حيث إن نوع حضور الأصل وكيفية، قد فرض تبلور طرائق متعددة في التفكير وإنتاج المعرفة، والتي تجاوز مجال اشتغالها حدود الخطاب التراثي إلى امتداده الحداثي؛ وبما يعنيه ذلك من أن المأزق الراهن للخطاب الحداثي العربي، إنما يستعصي على الفهم إلا عبر الوعي بما يؤسس له في سلفه التراثي.

✓ وهنا يلزم التأكيد على أن ثمة علاقة قوية بين كون «الأصل» هو المركز الذي انبنت حوله العلوم التأسيسية داخل الثقافة، وبين كون تشكيل العقل المنتج للمعرفة داخل هذه الثقافة هو نتاج كيفية حضور هذا الأصل وطريقة اشتغاله. فإذ تتموقع تلك العلوم التأسيسية داخل الثقافة، كمجرد ساحة يحقق عليها الأصل كيفية اشتغاله وطريقة حضوره، فإنها كان لا بد أن تكون، في الوقت نفسه، فضاء تشكّل العقل وانبثاق نظامه؛ وأعنى من حيث إن كيفية حضور الأصل، إما كنقطة بدء للوعي ينطلق منها مستوعبًا ومتجاوزًا لها إلى ما بعدها إما كواقعة نهائية يجد نفسه في مواجهتها غير

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط: محمد عبدالسلام عبدالشافى، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط ١، ١٩٧٣، ص ٧.

قادرٍ إلا على تكرارها والانصياع لها، هي - وليس سواها - ما يحدد طبيعة بناء العقل ونظامه. وإذن فإنه الانتقال من «الأصل» يؤسس علمًا ما، إلى هذا العلم يؤسس لعلوم أخرى تمثل - في جملتها - ما يمكن اعتباره الثقافة (في شكلها المكتوب)، إلى هذه الثقافة تمثل حقل انبناء العقل، بما هو نظام في التفكير وإنتاج المعرفة؛ وبما يعنيه ذلك من الانتقال من «الأصل» إلى «العقل»، عبر ما يقوم بينهما من وساطة الثقافة. وفي كلمة واحدة، فإن ذلك يعنى أن مفهوم الأصل، إنما يدخل في تركيب العقل؛ وإلى حد ما بدا من أن العقل، الذى تحققت له السيادة في الثقافة العربية الإسلامية، يكاد أن يستحيل إلى عقل تفكير بالأصل. وبالطبع، فإن طبيعة بناء هذا العقل ونظامه، إنما تتحدد بالكيفية التى اشتغل بها هذا «الأصل» داخل الثقافة. فإن اشتغال الأصل كنقطة بدء ينطلق منها الوعى مستوعبًا ومتجاوزًا لها على نحو خلاق، إنما يتول إلى عقل مغاير بالكلية لذلك الذى تتول إليه كيفية أخرى في اشتغاله (أى الأصل) كسلطة نهائية ليس أمام الوعى إلا الانصياع لسطوتها.

وإذا كان «الوحي» هو الأصل الذى تبلور حوله بناء الثقافة العربية الإسلامية بأسرها، فإنه يمكن التمييز بين كفتين لحضوره داخلها؛ بدا تبعًا لإحدهما «سلطة» لا سبيل إلا لإذعان العقل لسطوتها النهائية والمطلقة، بينما لاح بحسب الأخرى كنقطة ابتداء للوعى ينطلق منها في محاولاته لفهم العالم وتغييره. وعلى الرغم من أن هذه الكيفية الأخيرة - التى يكون فيها الوحي موضوعًا لوعى الإنسان - هى الأكثر تجاوبًا مع المنطق الحاكم لظاهرة الوحي في شمولها، فإن السيادة قد تحققت للكيفية التى يحضر معها كسلطة. وهنا يلزم التأكيد على أن «السياسة» كانت هى السياق الذى تحققت داخله السيادة أولًا لحضور الوحي كسلطة، ثم راح يجرى تثبيت هذه السيادة داخل الثقافة لاحقًا. وهنا تبرز القاعدة الفاعلة

(X)

في تاريخ الإسلام؛ والتي تقول بأن «السياسة» غالبًا ما تكون هي حقل «الإنتاج والإنشاء»، بينما تكون «الثقافة» هي حقل «التثيت» وإعادة الإنتاج.

فقد جرى استدعاء القرآن ليلعب دورًا في صراعات السياسة، للمرة الأولى، أثناء حروب الفتنة الكبرى؛ وبما عكس التباين بين كيفيتين في حضور القرآن. فإنه إذا كان ما جرى من رفع القرآن على أسنة الرماح - حسب طلب «معاوية» من جنوده - يؤشر على إحضار القرآن كسلطة رادعة للخصوم، فإن ما صرح به «الإمام عليّ بن أبي طالب» - في المقابل - من «إن القرآن لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الإنسان»، إنما يؤشر على تصويره كساحة ينطق البشر بأفهامهم في رحابها. وغنى عن البيان أن الانتصار السياسي لمعاوية كان لا بد أن يؤول إلى فرض سيادة طريقته في إحضار القرآن كسلطة؛ وبحيث ابتدأ - من هنا - المسار الطويل لتهميش ما يُلزم به «منطق الوحي»، لحساب ما تفرضه «دواعي السياسة». إذ الحق أن تحليلًا للمنطق الحاكم لظاهرة الوحي، في شمولها، يكشف عن استحالة أن يكون الوحي (والقرآن هو أحد تحققاته) سلطة أبدًا.

فإذ الوحي ظاهرة كلية تحققت عبر لحظات جزئية متعددة، فإنه لا بد من منطقٍ يحكم عملية الانتقال والتحول من لحظة إلى أخرى ضمن المسار الطويل للظاهرة. وإذا كان الله كفاعل والإنسان كمتلقٍ هما طرفا هذه الظاهرة، فإن ما يبدو من استحالة رد الانتقال والتحول في ظاهرة الوحي إلى تحولاتٍ تطرأ على الله كفاعل، لا بد أن يدفع إلى التماس المبرر لتحول الوحي في واقع الإنسان كمتلقٍ. وإذن فإنه التردد بين أن يكون الله موصومًا بأنه محلّ للانتقال والتحول، وهو ما يستحيل قبوله، وبين وجوب أن تكون تحولات عالم الإنسان هي الأصل في تحولات الوحي. وإذا استحيل إلا قبول أن تكون تحولات عالم الإنسان هي العلة التي تدور معها

تحويلات الوحي، فإن ذلك يعنى أن الوحي هو المتغير الخاضع لتحويلات عالم الإنسان؛ وبما ينفي عنه أن يكون سلطة نهائية ومطلقة يخضع لها عالم الإنسان كما قضت السياسة، ثم تابعتها الثقافة. والمهم هنا هو ما يبدو من أن سعى السياسة إلى إخضاع الإنسان يفرض عليها القبول بأن يكون الله محلاً للحوادث؛ وبما يعنيه ذلك من الترابط بين السعى إلى إخضاع الإنسان من جهة، وبين الانتهاء إلى وصم الله بما يستحيل في الدين قبوله من ناحية أخرى.

ورغم ما يبدو - هكذا - من أن تصور الوحي كموضوع لوعى الإنسان هو ما يتفق مع جوهر المنطق الحاكم لظاهرة الوحي، فإن السياسة قد قضت بتسييد تصور الوحي كسلطة إخضاع للإنسان؛ ولو كان ذلك مما يؤدي إلى جعل الله محلاً للتحويل والحدوث. ومن هنا - تحديداً - ابتدأ المسار الطويل الذي راخت فيه السياسة تصنع لاهوتاً جرى فيه التلاعب بالله؛ لكي يصبح محض قناع يخفي وراءه المستبد صولجان سلطته الباطشة المطلقة. وبالطبع فإن الثقافة كانت هي المجال التي راخت فيه السياسة تحيل ما تقضي به من إلزامات إلى لاهوت، أو حتى دين.

وهكذا - وفي قلب تصور الوحي كسلطة الذي فرضته السياسة، وأحاطته بهالات القداسة - تبلور المفهوم الذي أصبح بمثابة الجذر الأعرق لكل استبداد؛ وهو المفهوم الخاص بحضور الأصل كسلطة لا سبيل بإزائها إلا لمحض الخضوع والإذعان. ولقد كانت الأشعرية هي المجال الإستيمولوجي الذي انبنى في قلبه هذا المفهوم ثقافياً - أو بالأحرى لاهوتياً - وذلك من حيث ما قامت بترسيخه من تصور للنبوة والوحي بوصفهما محض خطاب إلهي في المطلق، ولا تعلق له بالوضع الإنساني على

أى نحو<sup>(١)</sup>. وغنى عن البيان أن عزل النبوة/ الوحي عن الوضع الإنساني، واعتبارها من زاوية صدورها عن المطلق الإلهي فقط كان لا بد أن يؤول إلى تصورها - بدورها - كسلطة مطلقة أيضاً. ولسوء الحظ، فإن ترسيخ الأصل كسلطة لم يكن المفهوم الوحيد الذى قدمته الأشعرية؛ وبما جعل منها ساحة انبناء للاهوت العنف والاستبداد.

فإن تفكيكاً لما طرحته الأشعرية من تصورات حول الإنسان بالذات ينتهى - تقريباً - إلى أنها لم تقصد إلا إلى تحويل البشر إلى كيانات نموذجية تؤمن بالاستبداد كمعتمد، وتتعامل مع العنف كقدر. ولقد تحقق ذلك عبر النفى الكامل لفاعلية الإنسان وقدرته على الفعل والمعرفة وإنتاج القيمة، بل وكذا على الكينونة والوجود. يتجلى ذلك فى ما صاروا إليه من أنه إذا كان ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل ممكن حادث، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو محال»<sup>(٢)</sup>؛ وبما يؤكد على ما قطعوا به من أن نسبة الفعل إلى الإنسان هى نسبة مجازية يكون فيها الإنسان مجرد أداة يحصل الفعل من خلالها. وعلى صعيد إنتاج القيمة، فإن هذا النفى لقدرة الإنسان على الفعل قد آل إلى «المنع من أن يكون فى العقل بمجرد طريق إلى العلم بقبح فعل أو بحسنه»<sup>(٣)</sup>؛ وبما يعنيه ذلك من دوام احتياج الإنسان إلى مرشد أو وصى. وبالطبع، فإن ذلك كان لا بد أن يميل إلى عدم الثقة فى قدرة العقل على المعرفة؛ وإلى حد أن الأشعرية قد جعلت العلم، بما لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، من قبيل

---

(١) انظر: على مبروك: النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، (دار التنوير للطباعة والنشر)، بيروت ٢٠٠٧، ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، دون تاريخ، ص ٤٣، ٤٧.

(٣) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثى اليسوعى، (منشورات جامعة الحكمة)، بغداد، ١٩٥٧، ص ١٠٥.

«تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة... غير مُنال ولا مُدرك من جهة العقول، وأن الناس مُحتاجون في ذلك إلى سمع وتوقيف»<sup>(١)</sup>؛ وبها يعنيه ذلك من إهدار كافة القوى الإنسانية. وحتى فيما يتعلق بقضايا يستحيل التفكير فيها من دون الإقرار بقدرة الإنسان وفاعليته في الواقع؛ من قبيل قضية الأسعار مثلاً، فإن القطع كان حاسماً بأن «السعر يتعلق بها لا اختيار للعبد فيه»<sup>(٢)</sup>، لأن السعر يكون من «الله تعالى الذى يخلق الرغائب في شراء (السلع)، ويوفر الدواعى على احتكارها»<sup>(٣)</sup>. وهكذا لا تتورع الأشعرية عن وضع مسئولية الاحتكار على كاهل الله، حتى لا تضطر إلى نسبة الفعل إلى الإنسان. ولعل ذلك يكشف عن الكيفية التى تستخدم بها الأشعرية الله من أجل أن تغطى به على الممارسات المتعسفة لطغمة من الذين يتسلطون على الناس باستبدادهم واحتكارهم، ولا يريدون أن يتحملوا المسئولية عن أفعالهم الآثمة. إن المراوغة هنا تتأتى من أن الأشعرية تخلط بين ما يمكن قوله في قضية «خلق الأفعال» على العموم، ومن دون تحديد لأفعال معينة، وبين ما ينبغى قوله في أفعال بعينها (كالأسعار والأرزاق والآجال وغيرها). فإذا يجوز للأشعرية - فى حال الأفعال على العموم - أن تنسب خلقها إلى الله على الحقيقة، بينما تردها إلى الإنسان على سبيل المجاز (من خلال ما تقول إنه الكسب)، فإنه يستحيل فى حال أفعال كالأسعار والآجال والأرزاق إلا أن تردها إلى فاعلها الحقيقى الذى هو الإنسان؛ حيث إن نسبتها إلى الله كفاعل لها تكون من قبيل نسبة الظلم إليه [فإن قول الأشعرية فى رخص الأسعار وغلائها أنه يكون من الله، وأن ما يغصبه

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٢) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر، (مكتبة

الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٦٧.

(٣) الباقلانى التمهيد، (سبق ذكره)، ص ٣٣.



الغاصب يكون له من الله بتقديرٍ وعطاءٍ ورزق، وأن اعتبار المقتول ميتاً بأجله على النحو الذى تتفنى معه المسؤولية عن القاتل، لا يعنى إلا رفع هذه المظالم عن كاهل فاعليها من المحتكرين والغاصبين والقتلة، لتنسبها إلى الله. وهكذا فإنها تصل إلى القبول بنسبة المظالم إلى الله، لكى لا تنسب إلى الإنسان قدرة حقيقية على الفعل. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القصد من وراء نفى القدرة على الفعل أو المعرفة أو الحكم، ليس إفراد الله بالقدرة كما تشيع الأشعرية، بل التغطية به بالأحرى على مظالم المستبدين والمحتكرين والقتلة، ولو أدى ذلك إلى نسبة الظلم إليه. والغريب أنه سيتم تعالى بهذا اللاهوت - الذى يجوز وصفه بأنه لاهوت الاستبداد والعنف - إلى حيث يصبح ديناً يتعبد الناس به الله.

(هـ) (٨٦)

والحق أن هذه التغطية بالله على الاستبداد إنما تجدد ما يدعمها، وعلى نحو كامل، فى ما تؤسس له الأشعرية - ومع الغزالي تحديداً - من رفع الفارق بين الله والسلطان إلى حد تكريس ضربٍ من التماهى شبه الكامل بينهما. فإذا مضى حجة الإسلام الأكبر إلى إن «الحضرة الإلهية لا تفهم إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية»<sup>(١)</sup>، فإنه كان يرتفع بالسلطان إلى المقام الذى يكون طرفاً فى مماثلة مع الله. ولعل الأمر يتجاوز مجرد إحضاره طرفاً فى المماثلة مع الله، إلى أن يكون الطرف/الأصل، بينما الله هو الطرف/الفرع. وإذا يرتقى الغزالي بالسلطان، على هذا النحو، إلى مقام التماثل مع الله، فإن ذلك يجعله من طائفة البشر الأعلى الذى يتعالى به الغزالي ومعه كل أهل حضرته طبعاً - على إمكان الدخول فى مماثلة مع البشر الأدنى. إن اللافت هنا هو أن الغزالي يماثل بين الله والسلطان، بينما ينتمى كل واحد منهما إلى مجال

(١) الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (دار الكتاب العربي)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٨٥.



وجودى مغاير للآخر على نحوٍ كامل، بينما يجعل التماثل مستحيلًا بين البشر الأدنى والبشر الأدنى، وهما ينتميان إلى مجال وجودى واحد. فإنه «لا ينبغي (للعامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تُقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع العجائز يلزم أن تخلو عنه خزائن الملوك. فقد خُلق الناس أشتاتًا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر، فانظر إلى تفاوتها وتباعد ما بينهما صورة ولونًا وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى، وبعضها معدنٌ للشهوة البهيمية والأخلاق الشيطانية»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإن الغزالي لا يقيم التفاوت - في الحقيقة - بين الله والإنسان، بقدر ما يقوم بترسيخه بين طائفتين من البشر؛ إحداهما تقوم في الأعلى، والأخرى تنزل تحتها في الأدنى. وبينما يكون الذين في الأعلى هم الملوك وأهل حضرتهم الذين هم من «معدن النبوة والولاية ومعرفة الله تعالى»، فإن الذين في الأدنى من دهماء الحدادين والعجائز الذين هم «معدنٌ للشهوة البهيمية والأخلاق الشيطانية». وإذ يرجع الغزالي بهذا التفاوت إلى أصل الخلق؛ حيث يرى خلق الناس من معادن تتفاوت في الخاصية والنفاسة، فإن ذلك يعنى أنه من قبيل التفاوت الطبيعى الذى لا يمكن القفز فوقه أبدًا. وبالطبع فإنه كان لا بد من توظيف هذا التفاوت في المجال السياسى أيضًا. وهو ما جرى فعلاً حين راح أحدهم ينطلق من التعالى بالسلطان إلى مقام التماثل مع الله، إلى القول بوجوب أن تصبح «طاعته هى من طاعة الله عز وجل، فريضة»<sup>(٢)</sup>. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن يكون فوق أى مساءلة أو محاسبة، لأن طاعته تكون فعلاً تعبديةً. وفي المقابل، فإن الانحطاط بالعامى

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) صدر الدين على بن محمد الحنفى: شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مكتبة دار التراث)، القاهرة، ١٣٧٣ هـ، ص ٣٢٧.

إلى حيث يصبح «معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية» سوف يجعله مستحقاً للزجر للتنكيل به؛ تنكيلاً يتصاعد من مجرد الضرب بالدرّة إلى التلويع بالسيف والسنان<sup>(١)</sup>.

وهكذا فإنّ الأشرعية تجد نفسها مضطرة - وعلى الرغم منها - إلى الكشف عن حقيقة أن ما يشغلها ليس أفراد الله بالتعالى والسمو، بقدر ما إن شاغلها هو الارتقاء بالسلطان إلى حيث تصبح طاعته فريضة. وعلى الرغم من هذا القصد السياسى الفاضح - وربما بسببه - فإنّ الأشرعية قد بالغت في التعالى بنفسها - وبكل ما أنتجت من تصورات - إلى المقام الذى أصبحت فيه ديناً يعلو فوق السؤال، أو حتى النقاش. ولقد راحت الأشرعية تحقق هذا التعالى بنفسها من خلال جملة آليات مترابطة رسّخت بها مركزيتها وهيمتها - غير القابلة للتحدى في ثقافة الإسلام. وبالطبع فإن ذلك كان يجرى في مواجهة غيرها من المخالفين الذين كان لا بد من التدنّى بهم - في المقابل - إلى درك البدعة والضلالة التى ستودى بأهلها إلى الهلاك. وهكذا فإنّ التعالى والتدنّى التى اشتغلت - في المجال السياسى تعالياً بطائفة البشر الأعلى (الملك وأهل حضرته)، وتدنيّاً بالبشر الأدنى (وهم العوام والدهماء)، سوف تشتغل - في المجال الثقافى تعالياً بالفكرة الأشرعية في مقابل التدنّى بأفكار كل المخالفين.

وهنا فإنه يبدو أن التعالى بالذات إلى مقام «المقدس»، في مقابل التدنّى بالآخر/ الخصم إلى حضيض «المدنس»، قد كان هو آلية الأشرعية الرئيسة في إنتاج مركزيتها داخل الثقافة. وبالطبع فإن ذلك قد استلزم اشتغال ضروبٍ من التمييز والإقصاء والتماهى والعزل. ومن المفارقات، أن الأشرعية قد ابتدأت مسيرة إنتاجها - الذى لم يتوقف - للتعالى بذاتها من

(١) الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٨٣.

إهدار المبدأ الأهم في الأصل الجوهرى الذى تدعى أنها تنبنى عليه؛ وأعنى به أصل الوحى. فإنه إذا كان الوحى هو أصل كل حياة فى الإسلام، فإنه قد جرى تصوره - بحسب الأشعرية - خلواً هو نفسه، من أى حياة؛ وأعنى من حيث أنها لم تقدر على تصوره كينونة حية تمور - ككل حياة - بضروب من الاختلاف، الذى يدخل فى تركيب الوحى من حيث يكون أداته فى فض شفرة ذاته وانكشاف إمكاناته، بل تصوره بنية مغلقة لا مجال فيها لأى أخرى أو اختلاف. وبالطبع فإن هذا الإقصاء للاختلاف - الذى كان لا بد أن يؤول إلى تصور الوحى أصلاً ثابتاً، أو حتى جامداً - إنما يرتبط بتصوره، أدنى إلى أن يكون إهداراً للوحدة وتضييعاً لنقاء الذات، وليس سبيلاً للكشف عن ثرائها من خلال تنوع ما تنطوى عليه من إمكانات. وضمن هذا التصور للاختلاف، فإن مقارنة للوحى تؤول إلى فهم مغاير لفهم قائم ومهيمن، لن تكون تجلياً لأحد الممكنات المنطوية فى باطنه، بل انحرافاً وابتعاداً عن وحدة أصلية، لا سبيل إلى استعادتها - والحفاظ عليها - إلا عبر إزاحة هذا الفهم/ الانحراف وطرده. وإذن فإنه الانقسام بين وحدة الأصل وثباته من جهة، وبين ضروب من الانحراف والافتراق التى لم تتوقف للآن من جهة أخرى. ومن هنا إن صيغة المأثور النبوى<sup>(١)</sup>، الذى توظفه الأشعرية لإقصاء خصومها، لا تتحدث عن الاختلاف (بما هو جزء من البنية الباطنية للوحى)، بل عن الافتراق (بما ينطوى عليه من الصورية

(١) وأعنى حديث افتراق الأمة المنسوب إلى النبي: «ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقيون ملكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابى». انظر: الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع)، القاهرة، دون تاريخ، ج ١، ص ١١. فرغم تباین صیغ هذا الحديث، وحتى مضمونه، فإنه يبقى أن لغة الافتراق تحضر فى جميع رواياته.

والتحقق في الخارج). وعلى الرغم من أن الدلالة الظاهرة للافتراق، في المأثور، هي التفرُّق؛ بمعنى الانقسام، فإن دلالة «التباعد» - الذي يبدو أكثر صورية وخارجية - لا تفارق فضاء المأثور، لأنه حين يجعل (النجاة) في التمسك بالأصل، فإنما ليقرن (الهلاك) بالتباعد عنه. وبالطبع فإنه التباعد لا يكون عن الوحي / الأصل فقط، بل، وأيضاً، عن «الجماعة» التي كان لا بد أن تنتهى مع هذا الأصل لا محالة. وإذن فإنه الانقسام والتباعد، صوريان وخارجيان، تتجهما الأشعرية؛ لا بين «أصل الهدى والاستقامة» وبين «بدعة الهوى والضلالة»، بل وبين «أهل السنة والجماعة» في مقابل «أهل الأهواء والجهالة». وغني عن البيان، أن الأشعرية قد راحت - ضمن هذا الانقسام - تنتهى مع مقدس الأصل / الجماعة، في مقابل الانتقام من خصومها بطردهم إلى مدنس الهوى والضلالة. ورغم ما يبدو من طابع مجاوز لهذا الانقسام، فإن تفكيكاً له، ليتكشف عن مضمون اجتماعي وسياسي يتخفى تحت سطح لغته المثقلة بإيحاءات «الديني» ومراوغاته. إذ الحق أن عبارات ينثرها الخطاب الأشعري على سطحه من قبيل: «وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا كما روى في الخبر... (أو أن أحدهم) كان مولى، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم»<sup>(١)</sup>، لتكشف عن أن تمييز الأشعرية ضد خصومها إنما يتجاوز «الديني» إلى ما تحته. والملاحظ أن الأمر يتجاوز ما تُجلبه هذه العبارات من قران البدعة بالعجمة، إلى ربطها بوضاعة المنزلة في التراتبية الاجتماعية، وذلك بحسب ما يظهر مما تنسبه الأشعرية إلى أحد خصومها من أنه «إنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وليس كما يمؤّه المعتزلة على

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الآفاق الجديدة)، بيروت ط ١ - ١٩٧٣، ص ١٠١ - ١٠٢.

الأغمار ويوهمون أنه كان نظامًا للكلام الموزون والشعر المنشور»<sup>(١)</sup>. وإذن فإنه صراع التعالي والتدني، وقد اتخذ الخطاب، من كنية أحد خصومه، ميدانًا له، ليجرى عليه ذلك الاصطراع الرمزي بين نمطين من النظم؛ أحدهما متعال يختص به ذوو المكانة والشرف، والآخر مُحْتَقَر يشغل به أولئك المهمشون عرقياً واجتماعياً في الأدنى.

ولقد جرى إنتاج هذا الانقسام وتثبيته، بكل ما يترتب عليه من ضروب التماهي والإزاحة والتمييز والخط، في ضرب من الأدبيات، التي شاعت الكتابة فيها حتى بلغت ذروتها في القرن الخامس الهجري؛ وأعنى أدبيات الفرق والملل والنحل. ولعل بلوغ هذا النوع من الكتابة - بما يتسم به من نبرة تمييزية وإقصائية عالية - لذروته في القرن الخامس بالذات، إنما يرتبط بتمام تشكّل الخطاب الأشعري، ثم سعيه بالتالي إلى تأسيس هيمنته وسيادته العليا داخل الثقافة آنذاك. ومن هنا إمكان النظر إلى هذا النوع من الكتابة، كأحد تجليات إنتاج الهيمنة؛ وذلك من حيث راحت تستهدف، لا مجرد عرض أو حتى دحض آراء الخصوم، بل تبديعهم وتكفيرهم، وإلى حد اعتبارهم، لا مجرد مخالفين يمكن أن يتسع لهم فضاء الثقافة، بل منحرفين - أو حتى مارقين - لا بد من طردهم خارج حدود الأمة والملة معاً<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٢) إن مقارنة بين كتاب الأشعري في القرن الرابع «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، وبين مصنفات القرن الخامس مثل: «الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم» للبغدادى (٤٢٩)، و«التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين» للإسفرائيني (٤٧١)، لتكشف عن الاختلاف الكامل في منهج التعاطي مع آراء الفرق الذي يتبدى جلياً ابتداءً من مجرد ملاحظة عناوين هذه المصنفات. فإذا يتكشف عنوان الأشعري عن مقارنته لآراء الفرق المخالفة باعتبارها مقالات لإسلاميين يظنون - رغم المخالفة - من المصلين، فإنه يُلاحظ أن آليات =

والحق أن هذه الكتابة، التي كان لا بد أن تخضع لتوجيه الأقوى ورقابته، قد جعلت من مسألة تبدو فرعية كتسميات الفرق وألقابها مجالاً لتأكيد هيمنة الأقوى وتأبيدها. فإذ تبلورت تسميات الفرق الأسبق تاريخياً (خوارج وشيعة ومعزلة ومرجئة... إلخ) ابتداءً من الانتساب إلى وقائع وأحداث من طبيعة سياسية وتاريخية؛ وبما يعنيه ذلك من الانتساب إلى المجال السياسي الذي لا يمكن المخيلة بقداسته، بل يمكن - على العكس - القطع بدنسه ودونيته، فإن ما سيجرى لاحقاً - وابتداءً من القرن الرابع الهجري - من نسبة الفرق إلى رموز وأشخاص (الأشعرية والماتريدية مثلاً) إنما يقصد إلى إسباغ القداسة على مقالات هذه الفرق؛ وذلك ابتداءً من التعالي بهؤلاء الرموز إلى مقام تنسرب فيه القداسة إليهم عبر التقاطع مع نبي أو صحابي<sup>(١)</sup>. وهكذا فإنه، وفيما راح يجري الانحطاط بالفرق المنتسبة إلى المجال التاريخي والسياسي إلى حضيض المدنس ابتداءً من دونية السياسي ودنسه، فإنه راح يجري التعالي، في المقابل، بالفرق المنتسبة إلى أشخاص ورموز إلى فضاء المقدس؛ وذلك ابتداءً من القداسة تنسرب إلى هؤلاء الأشخاص عبر خطاب نبوي أو من الانتساب إلى صحابي. وهنا يُشار إلى أن انتساب الأشعرية إلى رؤيا للأشعرى أثناء نومه، أتاها فيها الأمر المقدس من النبي (ﷺ): «صنّف وأنصر هذه الطريقة التي أمرت بها، فإنها

---

= التمييز بين ناجين، أو أصحاب «مقالة» لا بد من بيانها والتبصير بها من جهة، وبين هالكين أو أصحاب «فضيحة» لا بد من تعريتها وتجريسها من جهة أخرى، قد بدأت الاشتغال في القرن الخامس. وإذن فإنه الانتقال في هذا القرن من «المقالة» إلى «الفضيحة» التي كان لا بد من طرد أصحابها إلى خارج سياق العقيدة الحقة إلى حضيض الضلالة والبدعة. ولعل هذا التباين يرتبط بتطور تحقيق المذهب لهيئته.

(١) انظر مثلاً لذلك الضرب من التعالي في: علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول؛ مساهمة في نزع أقنعة التقديس، (دار رؤية للنشر والتوزيع)، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧.

دينى وهى الحق الذى جئت به»<sup>(١)</sup>، إنما يستهدف المخيلة بقداستها، وذلك عبر جعلها نتاج نوع من الأمر النبوى الذى لا بد أن تنسرب قداسته إلى ما ينتج عنه. والحق أن الأمر قد راح يتعدى حدود «الأمر النبوى» إلى حد اعتبارها (أى الأشعرية) موضوعاً لخطاب إلهى<sup>(٢)</sup>؛ الأمر الذى يتعالى بها إلى تحوم قداسة «الأمر الموحى به من الله». وإذن فإنه الأمر يعود عبر النبى إلى الله، وعلى نحو يجعل من الأمر/ الرؤيا يتلقاها الأشعرى على رأس القرن الرابع تحقيقاً لوعده إلهى سابق. والحق أن مخيلة الأشعرية بالتهاهى مع الوحي لا تتأتى فقط من أن سبيل الأمر بها كان «الرؤيا الصادقة» التى هى حسب المأثور عن النبى «جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»، بل ومن أن هذه الرؤيا قد تحققت للأشعرى - تماماً كالحال مع ابتداء النبى بالوحي عند سن الأربعين تماماً. وهنا يتكشف الحرص الأشعرى على تعميق مخيلة القداسة المشار إليها، عبر تأكيد التماثل بين الأشعرى وبين النبى، لا كمجرد طريقة ونص، بل وحتى كتجربة وشخص.

(١) ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى، مطبعة التوفيق، دمشق ١٣٤٧، ص ٤٣.

(٢) إن ذلك هو ما تخايل به رواية أنه: «لما نزلت آية ﴿سَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (سورة المائدة: الآية: ٥٤) أو ما النبى ﷺ إلى أبى موسى (الأشعرى) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال هم قوم هذا. قال البيهقى وذلك لما وُجد فيه من الفضيلة الجليلة والمربة الشريفة للإمام أبى الحسن الأشعرى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهو من قوم أبى موسى وأولاده الذين أوتوا العلم ورزقوا الفهم مخصوصاً، والأشبه أن يكون رسول الله (ﷺ) إنما جعل قوم موسى من قوم يحبهم الله ويحبونه لما علم من صحة دينهم وعرف من قوة يقينهم. فمن نحا في علم الأصول نحوهم وتبع في نفى التشبيه مع ملازمة الكتاب والسنة قولهم جعل من جملتهم وعد من حسابهم بمشيئة الله وإذنه». انظر: المصدر السابق، ص ٥٠. وهكذا لا تكفى الرواية بأن تجعل من الأشعرى مركز تأويل لخطاب قرآنى، بل وتجعل من تابعيه موضوعاً لوعده إلهى بأن يكونوا مشمولين بنفس الحب أيضاً.



وبالطبع فإنه لن يكون غريباً مع موضوعة هذه الهيمنة وتثبيتها داخل الثقافة أن يمضى أحدهم إلى أنه «لم يكن بحمد الله ومنه في الخوارج ولا في الروافض ولا في الجهمية ولا في القدرية ولا في المجسمة، ولا في سائر أهل الأهواء الضلالة قط إمامٌ في الفقه، ولا إمام في رواية الحديث، ولا إمام في اللغة والنحو، ولا موثوق به في نقل المغازى والسير والتواريخ، ولا إمام في الوعظ والتذكير، ولا إمام في التأويل والتفسير. وإنما كان أئمة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنة والجماعة»<sup>(١)</sup>. وهكذا تخلو كافة العلوم التي عرفتها الثقافة - آنذاك - من أحدٍ ينتمى إلى هؤلاء «المبتدعين» الذين «لم يكن لواحدٍ من متقدميهم تصنيف يظهر ويُتداول، وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف؟ بلى قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شبه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنّف. إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمقت»<sup>(٢)</sup>. بل إنه وحتى إذا ظهر تصنيف لأحد هؤلاء المبتدعة، فإنه «لا يتداوله إلا مخذول»<sup>(٣)</sup> مثله؛ وبها يعنى تفاهة وضلالة شأن دائرة متلقى الخطاب/ الخصم ومتداوليه أيضاً. وإذ مضى الأشاعرة - على هذا النحو - إلى الانحطاط بهذا الخطاب/ الخصم، وإلى حد تنزيله إلى حضيض البدعة المقترنة بالدنس؛ وذلك لاعتبارهم الإقرار، ولو بشيء من مفرداته «تدنساً...، ومن كان متدنساً بشيء منه لم يجوز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معانى النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق، (سبق ذكره) ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) الإسفرائينى: التبصير فى الدين، نشرة الكوثرى (مطبعة الأنوار) القاهرة، ط ١ - ١٩٤٠ ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٨.



آية من كتاب الله تعالى»<sup>(١)</sup>، فإنهم كانوا يطردون هذا الخطاب/الخصم ومتداوليه خارج حدود الثقافة كلياً، ومن غير تمييز بين أى من حقولها المعرفية.

بل إنه وعلى فرض التمييز داخل الثقافة الإسلامية بين (عقلي) كالطب والحساب والهندسة، وبين (ديني) كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن<sup>(٢)</sup>، فإن أحداً لا يجادل في أن السيادة ضمن حدود الثقافة التي سادت في الإسلام لم تكن أبداً للعقلي، بقدر ما كانت للديني. ومن هنا أن الغزالي لم ينس أن يلحق إشارته للعلوم العقلية بالتأكيد على أن الانشغال بها «ليس من غرضنا»<sup>(٣)</sup>. وبالطبع فإن الضمير في (غرضنا) لا يعود إلى الغزالي كمجرد شخص، بل كحجة أو سلطة عليا داخل الثقافة بأسرها. وإذا السيادة العليا داخل الثقافة الإسلامية هي - هكذا - للديني دون سواه، فإن الأشعرية كانت - لا محالة - تقصد إلى ترسيخ هيمنتها داخل الثقافة عبر التأكيد على مركزية وأولية العلم الذي تسيّده داخل دائرة هذا الديني؛ والذي هو علم الكلام (أو أصول الدين). فإن مركزية هذا العلم في دائرة الديني تأتي من أنه «هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى (علم) الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»<sup>(٤)</sup>. وأما أولية هذا العلم فإنها ترتبط بحقيقة «أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم (الجزئي)، ويطلب برهان

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٢) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، نشرة محمد عبدالسلام عبدالشافى، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط ١، ١٩٣٣، ص ٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٧.

ثبوتها في علم آخر (لا بد أن يكون كلياً حتماً)»<sup>(١)</sup>. وغني عن البيان أنها الأولية هنا، لا بالمعنى التاريخي، بل بالمعنى المعرفي؛ وذلك لأن ثمة من العلوم الجزئية - داخل ثقافة ما - ما يكون قد انبثق تاريخياً قبل انبثاق هذا العلم الكلي، وذلك على الرغم من أنه يجد كل ما يؤسسه معرفياً في هذا العلم اللاحق. وإذا يرتقى ذلك كله بعلم الكلام (أو أصول الدين) إلى أن يكون صاحب السيادة العليا داخل دائرة العلم الديني الذي يتسيد - هو نفسه - الثقافة بأسرها؛ فإن ذلك يعنى أن الأشعرية تضع نفسها - ابتداءً من تسيدها داخل هذا العلم - في مركز السيادة العليا داخل الثقافة في الإسلام.

ولقد راح الخطاب الأشعري يحتل فضاء العلم بأسره، محققاً للسيادة داخله، ابتداءً من مجرد «التعريف» الذي صكه الخطاب للعلم؛ والذي يبنى على الاستبطان المراوغ لآليات التعالي والإقصاء. فإن قراءة للتعريف، الذي صار فيه ابن خلدون إلى «إنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»<sup>(٢)</sup>، لتكشف عن لغة منحازة تطفح بنوازع التسلط والهيمنة على نحو طاغ. فإذا هو التسلط والإقصاء يتحقق من خلال وصمة «الابتداع والانحراف» تطال كافة المغايرين، فإن الهيمنة تتبدى زاعقة في احتكار «العقائد الإيمانية»، التي يخفى الخطاب وراء ما يدعيه من اختصاصه بالمحاجة عنها، سعيه إلى التماهى الكامل معها. إذ العقائد، التي يختص الخطاب بالمحاجة عنها، ليست منظومة

(١) المصدر السابق، ص ٧.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر)، القاهرة ط ٣، بدون تاريخ، ج ٣، ص ١٠٦٩. والحق أن الجدارة المعرفية لهذا التعريف لا تتأتى فحسب من صدوره عن أشعري متأخر استوعب العلم في صيرورته، بل ومن المكانة المعرفية التي تضع صاحبه في مصاف المؤسسين الكبار داخل الثقافة.

عقائدية، من بين منظومات متباينة، أوحى متعارضة؛ ولكن من غير أن  
يعنى تباينها - الذى يرتبط بكون كل واحدة منها مشروطة برؤية مؤطرة لها  
- أنها - أو بعضها - تفقد جدارة الإقامة فى حقل الإيمان. فالعقائد تتباين، لا  
على نحو تعاقبى ضمن التاريخ العام للدين فحسب، بل وأيضاً على نحو  
تزامنى ضمن الزمان الخاص بدين معين. وفى الحالى فإن التباين يرتبط  
بحقيقة أن كل نظام عقائدى يتأطر - كأي نظام أسهمت الفاعلية الإنسانية  
فى إنتاجه - بمضمون هذه الفاعلية وما يحددها. فالأصل المفارق للعقائد لا  
يمنع أبداً أن شروطاً، تتعلق ببناء كل من الوعى والواقع الإنسانى، تلعب  
دوراً حاكماً فى صوغها. وبالطبع فإن التباين - فى تصور العقائد وصوغها  
- لا يكون انحرافاً وتباعداً عن هذا الأصل ذى الطابع المفارق، بقدر ما  
هو التحدّد بشروط يكاد التباين أن يمثل صميم ماهيتها. لكن الخطاب إذ  
يلح على تصور التباين، لا تحدّد بشروط تقوم خارج الأصل، بل انحرافاً  
وتباعداً عنه، فإنها ليؤسس لضرب من المطابقة بينه وبين «العقائد الإيمانية»،  
وعلى نحو يستحيل معه تصور أى نوع من الحضور لعقائد إيمانية خارج  
حدوده. حيث لا وجود ألبتة خارج هذه الحدود إلا للابتداع والانحراف  
والضلال. والحق أن مراوغة هذه المطابقة التى ينتجها الخطاب، إنما  
تقوم كاملة فى مجرد إضافة «الألف واللام» إلى لفظة «إيمانية»، الواردة فى  
التعريف، وليس تعريتها عنها؛ فهى الإضافة التى تجعل المحاجة، لا عن  
عقائد «إيمانية»، بل عن العقائد «الإيمانية». وإذن فإنه المأزق، فى الثقافة،  
وقد أنتجته مجرد «الألف واللام»؛ وعلى نحو يتكشف عن الدور الحاكم  
للغة فى العالم.

والحق أن كون المحاجة قد تبلورت من «الصراع فى الإسلام وعليه»؛  
وأعنى من الصراع ينبثق داخله، وفى قلبه، قصد الاحتياز عليه والتمهيه  
معه، وليس من «الصراع مع الإسلام وضده»؛ وأعنى من الصراع يأتيه من

خارجة قصد هدمه، لما يؤكد على أنها كانت محاجة عن عقائد «إيمانية» تقبل جميعها الاندراج تحت مظلة الإسلام الجامعة؛ وبحيث لا يكون التنكر لإحداها تنكراً للإسلام، وليست محاجة عن العقائد «الإيمانية» التي يصبح الخروج عليها خروجاً على الإسلام نفسه. ولعل إدراكاً لحقيقة أن السياسة، متبدية في «الإمامة» وما تفرع عنها من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها من مسائل ذات حمولة سياسية زاعقة، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم بأسره داخله، لما يقطع بأن المحاجة فيه قد نشأت من «الصراع في الإسلام وعليه». وإذا السياسة - هكذا - هي إطار الانبثاق وحقل التبلور والانباء، فإن ذلك يعنى أن المحاجة تخفى موضوعها الجوهري، وهو «مواقف السياسة» خلف قناع «عقائد الإيمان» الشكلي. وبالطبع فإنها إذ تخفى وتقتنع السياسي الذي يخصها وراء سمو «الإيماني»، فإنها لتلقى بالسياسي الذي يخص غيرها إلى هاوية «البدعي والضاللي».

وإذا التعريف ينبني - في شطريه - على آليتي المحاجة والرد (على المبتدعة)، فإنه إذا كانت آلية «المحاجة» تنطوي على السعي إلى إخفاء السياسي وراء الديني، فإن آلية «الرد» تتكفل، للمفارقة، بالكشف عن هذا السياسي، الذي يجري السعي إلى إخفائه. لأن الخطاب إذ يعين من يرد عليهم بأنهم «المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، فإنه كان يؤكد على أن المحاجة ليست عن «عقائد الإيمان»، بل عن اعتقادات من يسمون أنفسهم «السلف وأهل السنة»؛ وبما يعنيه ذلك من أن الخطاب ذاته يقطع بكون محاجته قد تبلورت من «الصراع في الإسلام وعليه». وهو في هذا الصراع لا يكتفى، في محاجته عن عقائده في مواجهة ما يغايرها، بتجريد هذه العقائد المغايرة من وصف الإيمان، بل ويجري إلصاق وصمة «الابتداع والانحراف» بالقائلين بها. وإذا يارس الخطاب على هذا النحو؛ أعنى مستبدلاً «الانحراف» بالمغايرة والاختلاف

من جهة، و«الابتداع» بالرأى والاجتهاد من جهة أخرى، فإن استخدامه لهذه اللغة الموحية دينيًا، إنما يرتبط بالسعى إلى إكمال دائرة الإقصاء لكل اجتهاد مغاير، لا من العالم الذى كانوا يتصارعون عليه، بل وعن حدود الدين الذى كانوا يديرون تصارعهم فوق ساحته.

وإذن فالأمر لا يتعلق - فى العمق - بالمحاجة عن العقائد الإيمانية، أو حتى عن عقائد إيمانية، بقدر ما يتعلق بالانحياز لمواقف سياسية تتقنع، فى صراع الهيمنة والإقصاء، وراء رفعة الدين وقداسته. ومع صرف النظر عما يخفيه الخطاب ويضمرة من التحيزات، وعما يشتغل به من الأقنعة، فى لعبة الإقصاء والهيمنة، فإنه يبقى أنه قد نجح فى إنتاج ما يبتغيه من السيادة الكاملة داخل العلم؛ أعنى علم العقائد. وابتداءً من المركزية الكاملة لهذا العلم داخل دائرة «الدينى» الذى يحوز - بدوره - مركز السيادة العليا داخل الثقافة، فإن خطاب الأشعرية يكون عبر هذا الترقى من العقائدى إلى الدينى إلى الثقافى قد حقق سيادته ومركزيته داخل الثقافة فى الإسلام.

ولقد ظلت الهيمنة معقودةً لتلك الأشعرية الصريحة على مدى القرون منذ اكتمال تبلورها على مدى القرنين الخامس والسادس الهجريين، إلى أن طرقت الحداثة الأوروبية أبواب العالم الإسلامى عند بدايات القرن التاسع عشر. وعندئذ فإنه كان عليها أن تراوغ بأن تسمح للحداثة بالاشتغال كمحض برقع شكلى تتخفى هى وراءه فى العمق. فقد ظلت الأشعرية حاضرة؛ وفقط فإنها قد اتسعت لضروب من الإحلال التى راحت تحصل على سطحها. فقد راح يحل العقل المبرقع بزخارف الأيديولوجيا الحديثة محل العقل اللاهوتى التقليدى؛ وبحيث يمكن القول إن مادة العقل فقط كانت هى التى تطالها عمليات الإحلال، وأما النظام العميق لهذا العقل فإنه قد ظل فاعلاً كما هو. فإذا كان العقل اللاهوتى ينظر فى العالم ليعثر فيه الدليل على الله الذى يؤمن به أصلاً، فإن العقل الأيديولوجى لن يفعل

بدوره إلا أن ينظر في واقعه ليعثر فيه على ما يؤكد به جدارة الأيديولوجيا التي ينطلق من الإيوان بها أصلاً. ومن جهة أخرى، فإنه قد سمح بممارسة السياسة من خلال قاموس مفاهيمي جديد يتسع لمقولات الديمقراطية والدستور وحكم القانون والانتخاب والبرلمان وغيرها كبديل لقاموس المفاهيم التقليدية التي تشمل الشورى وحكم الشريعة والعقد والبيعة والاختيار وأهل الحل والعقد؛ ولكن مع ملاحظة أن الجوهر الاستبدادي لتلك السياسة الذي اشتغل تحت سطح المفاهيم التقليدية قد ظل قائماً وراء المفاهيم الحديثة من دون أن يطاله أى تغيير. بل لعله يجوز القول بأن قناع المفاهيم الأحدث قد أتاح للاستبداد أن يتخفى بما أطال أمد بقائه.

وعلى مدى أكثر من قرن، فإن الأشعرية قد ظلت تشتغل على هذا النحو المراوغ إلى حين إعلان سقوط الخلافة مع نهاية الربع الأول للقرن العشرين. ففى أعقاب سقوط الخلافة، بدا وكأن نوعاً من القلق قد راح يتسرب إلى العلاقة بين الإسلام والحداثة؛ وعلى النحو الذى كان يلزم معه أن تتسع الأشعرية لفيالق المحتجين الجدد على ما بدا أنه الإخراج للإسلام من ساحة السياسة. ولقد بدا أن ما يقصد إليه هؤلاء المحتجون هو كسر الصيغة الأشعرية المراوغة التي استقرت منذ بدء الاتصال بالحداثة، وقامت على تغليف الأشعرية بإكسسوارات حديثة، والسعى إلى استعادة الأشعرية من دون بعض إكسسوارات الحداثة. ولعلمهم كانوا يقصدون بالذات استعادة كل من عقلها اللاهوتى ما قبل الأيديولوجى من جهة، وجهازها المفاهيمى التقليدى المتعلق بممارسة السياسة والحكم من جهة أخرى. وأما ما تمدهم به الحداثة مما تنتجه من التقنية والعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية؛ فإنه كان مما لا يقدرّون على الاستغناء عنه فى وضعهم الراهن. ولقد كان ذلك ما جرى التعبير عنه بصراحة ووضوح فى

الكتاب الذى بات إنجيلًا لحركات الإسلام السياسى؛ والذى هو كتاب «معالم فى الطريق» لسيد قطب.

فقد مضى قطب ينزع عن الأشعرية كل ما راح يشغل على سطحها مع الحداثة، من العقل الأيديولوجى والقاموس المفاهيمى السياسى الحديث، مقررًا «إن المسلم لا يملك أن يتلقى فى أمر يختص بالعقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم والموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول فى النظام السياسى، أو الاجتماعى، أو الاقتصادى، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنسانى وبحركة التاريخ الإنسانى.. إلا من ذلك المصدر الربانى، ولا يتلقى فى هذا كله إلا عن مسلم يثق فى دينه وتقواه»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإنه لا مجال لاستمرار أى اشتغال لما يخص الأيديولوجيا ومفاهيم السياسة على سطح الأشعرية. ولكن عدم توفر الكفايات فى غيرها من مجالات التقنية والعلوم البحتة، يجيز «للفرد المسلم أن يتلقى فى هذه العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية من المسلم وغير المسلم، وأن ينتفع فيها بجهد المسلم وغير المسلم، وأن يشغل فيها المسلم وغير المسلم... لأنها من الأمور الداخلة فى قول رسول الله ﷺ: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، وهى لا تتعلق بتكوين تصور المسلم عن الحياة والكون والإنسان، وغاية وجوده، وحقيقة وظيفته، ونوع ارتباطاته بالوجود من حوله، وبخالق الوجود كله، ولا تتعلق بالمبادئ والشرائع والأنظمة والأوضاع التى تنظم حياته - أفرادًا وجماعات - ولا تتعلق بالأخلاق والآداب والتقاليد والعادات والقيم والموازين التى تسود مجتمعه وتؤلف ملامح هذا المجتمع... ومن ثم فلا خطر فيها من زيغ

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، (دار الشروق)، القاهرة، ط ١٥، ١٩٩٢، ص ١٣٨.



عقيدته، أو ارتداده للجاهلية»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإنه لا يريد من غير المسلم شيئاً يتعلق بمعتقد أو رؤية أو تصور، بل كل ما يريد منه هو نتائج العلم التطبيقى الذى برع فيه. وإذ يعنى ذلك أنه يريد ثمرة العلم من دون امتلاك العقلية التى أنتجته، فإن فى ذلك ما يؤكد على أشعرية خطابه؛ ابتداءً من أن جوهر الأشعرية يتمثل فى تعليق الظواهر المستحدثة التى تضطر للتعاطى معها كمحض قشرة خارجية فوق ذات البنى والتصورات التقليدية السائدة، ومع صرف النظر عن حقيقة أن كل طرفٍ منهما ينتمى إلى مجال معرفى مغاير بالكلية لذلك الذى ينتمى إليه الآخر.

ومن حسن الحظ، أن الأشعرية لا تحضر عنده من خلال هذا الوجه فحسب، بل إنها تحضر من خلال العناصر التى يبنى منها قطب خطابه. فإذا يقرر قطب أن ركنى التصور الإسلامى هما «العبودية المطلقة لله وحده (أولاً)، والتلقى فى هذه العبودية (ثانياً)؛ فإن ذلك التصور يجد ما يؤسسه بالكامل فى التصور الأشعرى للإنسان، والذى لا يجاوز فيه الإنسان كونه محض أداة لتنفيذ كل ما يُلقى إليه على النحو الذى يجعل منه مجرد متلق سلبي غير فاعل. وأما ما يرتبه قطب على هذين الركنين من مفهوم «الحاكمية» الأكثر مركزية فى خطاب الإسلام السياسى، فإنه يجد تفسيره فى التوظيف الأشعرى لله كقناعٍ للحاكم.

ولعل ذلك يعنى من جهة - أن هذه الاستعادة للأشعرية كعقل (مقيّد تابع) وكمنظومة سياسية (تبنى على الإذعان والطاعة)، وكنظام قانونى (يقوم على تصور الإنسان مجرد موضوع للتكليف بالواجب)، لكى تشتغل مع الحداثة كتقنية وعلوم تطبيقية، هى ما يمثل جوهر ظاهرة «الإسلام السياسى». ومن جهة أخرى، فإنه يؤكد على حقيقة أن خطاب جماعة



«الإخوان المسلمين» هو خطاب البدء في هذه الظاهرة؛ والذي راحت تتناسل منه كل جماعات الإسلام السياسى التى تكاد الآن أن تجعل العالم العربى ساحة للخراب والفوضى.

ومن هنا وجوب البدء بتفكيك وجوه الالتباس التى يشتغل من خلالها هذا الخطاب.



## التباسات في ظاهرة الإسلام السياسى

### الإخوان المسلمون نموذجاً

يقوم مفهوم الالتباس على السعى إلى التسكين - الطوعى أو الإكراهى لتراكيب متباينة، على نحو يقوم فيه الواحد منها إلى جوار الآخر، رغم انتهاء كل واحدٍ منها إلى مجال معرفى وتاريخى وحضارى أو حتى وظيفى، مغايرٍ لذلك الذى ينتمى إليه الآخر؛ مع تصوير الواحد من هذه التراكيب المصطنعة على أنه يمثل وحدة متجانسة لا انقسام فيها، وذلك عبر إخفاء أحد - أو حتى بعض - الجوانب المكونة لها.

ومن هنا أن المرء لا يقول إن الأمر قد التبس عليه إلا بعد أن تتغير نظرتة إلى ظاهرة ما (كالإسلام السياسى مثلاً) لأنه يكون قد أدرك - فى معرفته بها- جانباً كان مختفياً عنه منها. وهكذا فإنه يقترب من مفهوم «التليس» الذى عرّفه ابن قيم الجوزية - فى كتابه تليس إبليس - بأنه «إظهار الباطل فى صورة الحق»؛ والذى لا يكون - وللمفارقة - إلا بإخفاء بعض جوانبه التى لا يُراد لها أن تظهر. وذلك مثل أن يأتى حاكم - مثلاً - ويصوّر للناس أن

غاية دولته هي ضمان خلاصهم في الآخرة، ليضمن سكوتهم عن وضعهم البائس في الدنيا، ومخفيًا عنهم أن خلاصهم في الآخرة مشروطٌ برقى حياتهم المادى والأخلاقي في الدنيا؛ وإلا فإنهم سيرتكبون - في سعيهم لإشباع حاجاتهم الضرورية - الكثير من الآثام والمعاصي التى ستحول دون خلاصهم في الآخرة. فإنه يجعل الأمر - هكذا - ملتبسًا على الناس بإخفائه واجب الدولة الرئيس تجاه الناس (وهو إصلاح دنياهم)، والتركيز على دور متوهم لها (هو ضمان آخرتهم)؛ وهو دورٌ لا يخصها - رغم ضرورته للناس كأفراد طبعًا - إلا من حيث قيامها بواجبها نحوهم في الدنيا. إن الالتباس يكون، هنا، بإخفاء الدور الأصيل للدولة (في الدنيا)، وشغل الناس بخلاصهم الآخروى؛ الذى هو حقٌّ في جهة الفرد<sup>(١)</sup>، وباطلٌ في جهة الدولة.

وهنا يلزم التأكيد على أن الكثير من ضروب الالتباس غالبًا ما تكون - رغم تخفيها - مُتعمدة؛ حيث يسعى بها صانعوها إلى تثبيت الوعى المشوّه والمغلوط أو المنقوص حول أيديولوجيا - أو حتى فكرة أو ظاهرة - بعينها، لترسيخ هيمنتها السياسية.

وبحسب ذلك فإن ظاهرة الإسلام السياسى وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين - تقوم - وبالأساس - على ضروبٍ من الالتباسات التى يجرى إخفاءها - وعن عمد - لتكون بمنأى عن الوعى المنضبط بها؛ وعلى النحو الذى يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعى إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسى، على أنها جماعاتٌ «طهورية»، لا انشغال لها بما يجاوز حدود «المقدس» الدينى؛ وبما يعنيه ذلك من تعمّد إخفاء طابعها السياسى. ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة،

(١) يقول تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ عَائِيهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَرْدًا﴾ (سورة مريم: الآية ٩٥).

والعقل والتقليد والطاعة وغيرها؛ وبما يتول إلى إبراز طبيعتها «الدينية» التي يحضر فيها «المقدس» بما هو مجرد أدواتها الرئيسة في احتكار المجال العام، لا غير.

وفيما يخص الالتباس المتعلق بالموقف من الحداثة، فإن الأصل فيه يأتي من أن أحداً لم يلتفت - بما يكفى إلى استقصاء السياق الفكرى والمعرفى الذى تبلور فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام السياسى على العموم، وذلك على الرغم من غزارة الالتفات إلى السياق السياسى والتاريخى الذى تأدى إلى ظهور كل منهما؛ والذى يتمثل فى إعلان سقوط الخلافة فى العام ١٩٢٤، بالذات. ولعل المدخل إلى الوعى بهذا السياق المهمل، ينطلق من الإقرار بأن تيار الإسلام السياسى وضمينه جماعة الإخوان - هو جزء من صميم ما يُعرف بظاهرة الحداثة العربية؛ وإلى حد إمكان القطع بأنه لو أمكن تصور غياب ظاهرة «الحداثة» على العموم - والنمط العربى منها على الخصوص -، لما كان لتيار الإسلام السياسى أن يتبلور من الأساس. ويعنى ذلك أنه يستحيل استيعاب ظاهرة الإسلام السياسى خارج القوانين والمحددات التى حكمت انبثاق وتطور ظاهرة التحديث فى العالم العربى؛ منذ العقود الأولى فى القرن التاسع عشر. وبالطبع فإنه لا يؤثر فى ذلك ما يجرى الإيهام به من أن الإسلام السياسى يبغي استبدال الإسلام - كمنظومة حياة - بالحداثة، من أجل استرداد ماضيه الذهبى السابق عليها؛ حيث الأمر لا يتجاوز مجرد استخدام الإسلام والحداثة معاً من أجل بناء وتثبيت أيديولوجيا سياسية، لا تختلف عن غيرها من أيديولوجيات مناوئة إلا من حيث نوع القناع التى تتخفى خلفه.

فقد بدا، ومع ابتداء تبلور تجربة الحداثة العربية عند مطلع القرن التاسع عشر، أن القوة وحدها - متجسدة فى الدولة القاهرة - سيكون لها الدور

الحاسم في تغيير الأوضاع في مصر؛ وأعنى من حيث إنه لم تتوفر فيها آنذاك - وربما للآن - روافع التغيير الأخرى من العقل والفكر. ولقد كان ذلك ما سجله أحد شهود تلك اللحظة؛ وهو المعلم الجنرال يعقوب الذى مضى إلى «إن تغييراً في مصر لن يكون نتاج أنوار العقل أو اختصار الآراء الفلسفية المتصارعة، وإنما تغيير تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء». ومن هنا ما بدا من المركزية الكاسحة للدولة في صيرورة التغيير في مصر؛ وهى المركزية التى لا تزال تفرض نفسها للآن. وبصرف النظر عن أن التغيير الدولتى يظل مفروضاً من أعلى على المجتمع، فإن الأخطر من ذلك أنه يبقى تغييراً سطحيًا، لأنه يبقى مرتكزاً على التغيير في «الواقع» البراني، من دون أن ينشغل كثيرًا بالعمل على تغيير بنيات «الوعي» الجواني. فالدولة - أى دولة - إنما تعمل بمنطق التغيير في «المدة القصيرة» الذى يسهل إحداثه في الواقع، على عكس إحداث التغيير في العقل الذى يكون عملاً في «المدة الطويلة»؛ كثيرًا ما تهمله الدولة. بل إنه يبدو أن الدولة تعتمد هذا الإهمال للعقل، لأنها لا ترغب لجمهايرها - فيما يبدو - أن يغادروا موقع «الوادعين الجهلاء» في الأدنى، إلى مقام الأنداد من «المشاركين العقلاء». ولهذا فإن من صاغوا خطاب التغيير في العالم العربى قد قاموا بالتمييز في الحداثة الأوروبية - ومنذ البدء - بين المكون «التقنى الإجرائي» لها؛ والذى اعتبروه من «النفيس» المقبول الواجب نقله إلى ديار المسلمين، وبين مكونها «العقلى النقدي»؛ الذى اعتبروه من «الخسيس» المرذول الذى لا يجوز تعاطيه أو نقله إلى ديارهم. وبالطبع فإن ما يجرى الآن في العالم العربى، لما يقطع بأن هذه الأطروحة التى استقر عليها الجميع على مدى القرنين الفائتين، قد حافظت للجمهور على وضع «الجاهل» الذى يشهد ما يحصل الآن بأنه لم يغادره، و فقط فإن هذا الجمهور قد اختار - مع تراخى قبضة الدولة - أن يتخلى عما فرضته عليه من «الوداعة».

ورغم ما بدا من بؤس هذا الضرب من التغيير في الواقع الخارجي، مع الإهمال شبه الكامل للشرط العقلي اللازم لأي تغيير حقيقي، فإن ذلك قد حدد طريقة عمل الفرقاء العاملين تحت مظلة الخطاب العربي الحديث؛ والتي تتمثل في وجوب الإمساك بأدوات القوة التي تفرض التغيير من أعلى، والتي تتمثل في الدولة بالأساس.

وضمن هذا السعى إلى الإمساك بالدولة، فإن دعاة الإسلام السياسي لا يختلفون - من جهتهم - عن غيرهم من الذين عملوا، من جهة أخرى، تحت رايات الأيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). وأعني من حيث إنهم جميعاً يراوون تحت مظلة ذات الأطروحة التي لا ترى للتغيير سبيلاً إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعى التي تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته<sup>(١)</sup>. وفقط فإن الاختلاف بينهما يأتي من نوع المفردات التي يستخدمها كل فريق في سعيه إلى الهيمنة على المجال العام. إذ فيما ظل دعاة الأيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة في إطار الأيديولوجيات التي يشرون بها (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)؛ والتي لم يقدروا على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور - المقصود التأثير عليه بها - للتراث المعرفي والتاريخي الذي تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسي يستخدمون مفردات تنتمي إلى الرأسمال الرمزي الديني للجمهور للسيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم

(١) وبالطبع فإن ذلك يمثل أحد أكبر أنماط الالتباس في الممارسة العربية على مدى القرنين الفائتين؛ والذي يقوم - بالأساس - على إخفاء بؤس المضمون وتقليديته وراء لمعان الشكل وحدثاته.

بما أنزل الله وتطبيق الحدود وغيرها)؛ وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، «الدولة الثنين» فعلاً. حيث ستحضر الدولة؛ كقوة قابضة ليس فقط بكل أدوات قمعها الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزي المقدس الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفرًا. وهكذا فإنه، وبدلاً من تجاوز أطروحة مركزية الدولة في التغيير، عبر نقد أطروحة التغيير البراني الذي تفرضه الدولة من أعلى على المجتمع الوديع المستكين في الأدنى، وفتح الباب أمام ضرورة امتلاك الشروط العقلية والمعرفية للدخول إلى عصر الحداثة الحققة، فإن الإسلام السياسي لا يملك ما يقدمه إلا المزيد من «مركزة» الدولة من جهة، و«إخضاع» الجمهور من جهة أخرى؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدم تجاوزاً للمأزق العربي، بقدر ما ينتهي إلى تكريسه ومفاقمته.

وفيما يخص الالتباس الأهم المتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة، وعند جماعة الإخوان المسلمين بالذات، فإنه يمكن القطع بأن هذا الالتباس يكاد أن يكون أحد أهم الآليات التي يبنى عليها خطاب الأستاذ حسن البنا؛ الرائد المؤسس لهذه الجماعة، وابتداءً من تحديده لهوية تلك الجماعة. فإذ يقرر - من ناحية - أن الجماعة «دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية»؛ وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفي عن الإخوان - في الوقت نفسه - أنهم «هيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد»<sup>(١)</sup>. ولقد أتاح هذا الالتباس للجماعة ومشايعها أن يروجوا للجماعة على أنها ذات

(١) حسن البنا: مجموعة الرسائل، (دار الكلمة للنشر والتوزيع)، القاهرة، ط١، ص



«هوية دينية»، وأن ما تمارسه من السياسة إنما يرتبط بكونها - أى السياسة - ركنًا من أركان الدين؛ حيث «الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع»<sup>(١)</sup>. ولكن المفارقة تتأتى - هنا - من أن البنا حين راح يجعل «الحكم السياسي» من «العقائد والأصول»، فإنما كان ينقض ما وصف به جماعته من أنها «طريقة سنية»؛ حيث السياسة معدودة عند أهل السنة من «الفقهيات والفروع»، على عكس الشيعة الذين انفردوا وحدهم باعتبارها من «العقائد والأصول»<sup>(٢)</sup>. وإذا لا يمكن الشك في معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن التزامه ما يقول به الشيعة هو النهاية التى تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ممارسته السياسية وراء أستار المعتقد الدينى؛ وإلى الحد الذى يبلغ به تخوم اعتبار السياسة دينًا.

(١) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٢) «واعلم أن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُدَيَّات (الواجبات)، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالًا من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب فى حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجًا عن سواء الطريق؟. لكن لما جرت العادة بذكرها فى أواخر كتب المنكلمين، والإبانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها فى هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجريًا على مقتضى العادات». انظر: سيف الدين الأمدي: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة ١٩٧١، ص ٣٦١. وهكذا فإنه ليس من أساس لإيراد الإمامة فى كتب الأصول إلا ما جرت به عادة الأسبقين فقط. والحق أنه لا أحد من أهل السنة إلا وقد أورد هذا الاعتذار، مُردفًا بعده أن الإمامة - عندنا - من الفروع الفقهية.

وللغربة، فإنه يبدو - والحال كذلك - أنه إذا كانت السياسة هي التي شطرت المسلمين، في القديم، إلى سنة وشيعة؛ فإنها تعود لتقرب بينهما في اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضراً - وبقوة - في كلتا اللحظتين معاً. فقد كان الاستبداد، هناك في لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)؛ وذلك على سبيل «الأس» من الناس الذين حالوا بين أئمة آل البيت وبين ما يراه الشيعة - حقاً لهم في الإمامة. وبالمثل فإنه كان حاضراً عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون أنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستاراً يخفون وراءه آليات «الشوكة والمغالبة» التي كانت هي الفاعل الحقيقي والأهم - في مسار ممارستهم السياسية. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء تقاربهما الراهن؛ وأعنى من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة في النظام السياسي الإيراني الحالي)، والسنية (متجسدة في جماعة الإخوان المسلمين في مصر)، من السعى إلى توظيف الرأسمال الديني المتجذّر في تثبيت خطاب وصائي أبوي. ولعل هذا الطابع الوصائي الأبوي للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم «المرشد» في كلا النظامين الإيراني (الشيعي) والمصري (الإخواني/ السني). وهنا يلزم التنويه بأن هذا الخطاب الوصائي إنما ينبني وعلى نحو جوهري على تصور العقل قاصراً عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياج دائم إلى «مرشد» يقرر له ويختار. وغني عن البيان أن ذلك التصور هو ما يؤسس - على مدى التاريخ - لكل أنماط السلطة المستبدة القائمة، التي تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.

وعلى الرغم من مركزية وضع «المرشد» في كلا النظامين، فإن ثمة ما يتميز به النظام الإيراني؛ وأعنى من حيث ما يعرفه من تنظيم الدستور لمكانة وحدود دور المرشد على رأس هذا النظام، وذلك في مقابل خلو

الدستور المصرى من النص على ما ينظم دور ومكانة المرشد فى النظام السياسى. وهكذا، فإنه ورغم ما ينطق به واقع الحال، ويشهد به الكثيرون ممن أدوا أدواراً سياسية فى النظام المصرى الراهن<sup>(١)</sup>، من ممارسة المرشد - ومكتب الإرشاد على العموم - لدور سياسى كبير، فإنه يبقى دوراً منفلاً، وخارج رقابة الدستور؛ وبما يعنيه ذلك من أن ممارسته للسلطة، لا يترتب عليها أى نوع من المسئولية. وانطلاقاً من مبدأ أنه «لا سلطة من دون مسئولية»، فإن ذلك يبقى من قبيل القصور الذى يلزم تداركه؛ على أن لا يكون ذلك من خلال النص على سلطة المرشد فى الدستور، بل من خلال النص على ما يمنع التابعين لجماعات تتلاعب بالرأسمال الدينى، ويكون لها مرشد أعلى يقف على رأس تراتبيتها التنظيمية، من الوصول إلى قمة النظام السياسى المصرى. ويرتبط ذلك بأن الإنسانية على العموم قد بلغت - فى تطورها العقلى - مرحلة الرشد، ولم تعد فى حاجة إلى من يقوم بإرشادها إلى ما فيه فلاحها. ولعله يمكن القول بوجود التحصين الدستورى لهذا المبدأ الذى يتجاوب فيه التطور العقلى مع البيان الدينى المتمثل فى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(٢)</sup>. ومن هنا ما كان من المصير إلى ختم النبوة وانتهاء وحى السماء، الذى رأى فيه «محمد إقبال» إعلاناً بزوغ عصر اكتمال العقل، على نحو لم يعد معه الإنسان فى حاجة إلى إرشاد من أحد. ولا يمكن الاحتجاج هنا بأن ثمة من المبادئ الإنسانية الكبرى ما يتعارض مع مستوى التطور الثقافى الراهن للمصريين، وأنه لا

(١) يمكن الإشارة هنا - على وجه الخصوص - إلى ما أورده الدكتور محمد فؤاد جاد الله (الذى عمل لشهور طويلة مستشاراً قانونياً لرئيس الجمهورية) فى خطاب استقالته من أن كثيراً من القرارات كانت تأتى جاهزة من خارج القصر، ليُفاجأ هو، وغيره من مساعدى الرئيس، بصدورها عن الرئاسة من دون معرفة مسبقة بها.

(٢) (سورة البقرة: الآية: ٢٥٦).

يمكن فرضها عليهم بالدستور أو القانون، ولا بد من ترك التطور يأخذ مداه. إذ الحق أن غياب الوعي بهذه المبادئ هو ما يتيح لأصحاب خطابات الأبوية الوصاية أن يفرضوها على الناس، وبما يعنيه ذلك من أن مصلحتهم تستلزم إبقاء المصريين عند نفس المستوى الثقافى الذى يسمح لهم بفرض وصايتهم عليهم<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإن ذلك يعنى أنه لن يكون ممكناً الخروج بالمصريين من حالهم الثقافى المتردى إلا عبر توفير الشروط التى تجعل هذا التطور ممكناً؛ وأهم هذه الشروط هو نزع غطاء المشروعية عن أصحاب خطابات الوصاية.

ورغم ما يبدو - على العموم - من أن الأمر ينتهى إلى إجبار من ينتمى إلى مذهب أهل السنة على القول بما يقول به خصومه المذهبيون من الشيعة؛ فإن المفارقة تنبثق زاعقة من أن كل سعى إلى «تدين» السياسة يبقى - هو

---

(١) ولعله يلزم التنويه هنا بأن هذا الطابع الوصائى لم يقف عند حد مجرد فكر جماعة الإخوان، بل إنه كان سمة غالبية على ممارستها السياسية؛ الأمر الذى تجلّى - على نحو واضح - فى طبيعة خلافها مع ثوار يوليو ١٩٥٢. فإن هناك الكثير مما يُقال على الانتفاء شبه التنظيمى لكثيرين من ضباط ثورة يوليو للجماعة؛ الأمر الذى لم يسمح للجماعة فحسب بأن تحتفظ بوجودها القانونى رغم القرار الصادر عن مجلس قيادة الثورة - آنذاك - بحل كل الأحزاب والجماعات السياسية، بل وأن تُدعى للمشاركة فى العملية السياسية أيضاً. ولكن الطابع الوصائى المتجذر فى قلب خطابها، وبكل همولاته الإقصائية والاستحواذية، قد فعل فعله ودفعها إلى السعى إلى فرض إيديولوجيتها ورؤاها على ضباط يوليو؛ الأمر الذى انتهى إلى تفجّر المواجهة بينهما إلى مواجهات دامية لا تزال آثارها حاضرة للآن. وفى السياق ذاته، فإنه يمكن الإشارة استمرار غلبة هذا الطابع الوصائى الإقصائى على ممارسة الإخوان، على مدى العامين اللاحقين على اندلاع ثورة يناير وحتى الآن؛ وعلى النحو الذى انفجر، فى هذه اللحظة، فى شكل مواجهات دامية وعنيفة بين قطاعات واسعة من المصريين وبين المنتمين إلى هذه الجماعة.

نفسه - عملاً سياسياً؛ وعلى النحو الذى يمكن معه القول إن المرء يكون سياسياً حتى وهو يسعى إلى إلغاء السياسة عبر تحويلها إلى «الدين» أو إخفائها وراء مطلقاته. وغنىً عن البيان أن اعتبار هذه الممارسة من قبيل «العمل السياسى» يرتبط بحقيقة أنه لا يمكن أبداً فهمها خارج شروط العملية السياسية وقوانينها الحاكمة. ومن هنا استحالة فهم الالتباس المُشار إليه عند البناء، بخصوص تحديده لهوية الجماعة، إلا باعتباره - هو نفسه - من قبيل الممارسة السياسية المقصودة، أو حتى المُتعمّدة. وهكذا فإنه إذا كان قد بدا استحالة فهم ظاهرة الإسلام السياسى خارج محددات التجربة الحداثوية فى العالم العربى، فإنه يستحيل - بالمثل - فهم ظاهرة تدين السياسة خارج محددات التجربة السياسية العربية.

والحق أن القفز على حقيقة أن السياسة تكاد - تاريخياً - أن تكون هى الإطار المحدد، من جهة، لنشأة جماعة الإخوان المسلمين عند أخريات العقد الثالث من القرن المنصرم، والحاكم، من جهة أخرى، لكل مجريات تطورها على مدى العقود اللاحقة<sup>(١)</sup>، والإلحاح - الذى لا يهدأ - على إخفاء الهوية السياسية الغالبة للجماعة وراء براقع الدينى وأستاره، لا يكشف

---

(١) فقد كان حدث النشأة بعد أربعة أعوام فقط من إعلان سقوط الخلافة الذى أعلنه أتاتورك فى العام ١٩٢٤، وما أحدثه هذا الإعلان من حراك سياسى شهدته مصر التى كان سلطانها (أحمد فؤاد) قد أفصح عن رغبته فى أن ترث القاهرة كرسى الخلافة؛ الأمر الذى فتح الباب للجدل الصاخب حول «الإسلام وأصول الحكم»، الذى يبدو أن ظهور جماعة الإخوان كان أحد تداعياته. ومن جهة أخرى، فإن التطور اللاحق للجماعة؛ والذى يبلغ حد إمكان اعتباره بمثابة نوع من التأسيس الثانى لها مع «سيد قطب» لا يتجاوز كونه نوعاً من الاستجابة للتحدى الذى فرضته الدولة الناصرية البازغة؛ وإن كان من قبيل الاستجابة التى تعيد إنتاج نقيضها بالطبع.

إلا عن محض السعى إلى استئناف نوع من التاريخ الطويل - الذى عرفه الأسلاف - من ممارسة السياسة بالدين؛ وهى الممارسة التى كان قد شاع الظن بأنها قد انقطعت وتوقفت تحت تأثير ما بدا وكأنه القصف بالحدثة، على العالمين العربى والإسلامي، الذى انطلق مع حملة بونابرت على مصر فى أخريات القرن الثامن عشر. لكنه بدا وكأن ما تخلف عن هذا القصف الصახب لم يكن إلا بضعة خدوش تافهة على سطح عالم ظل محتفظاً، فى العمق، بمعظم ثوابت نظامه التقليدى الموروث.

ولعله يلزم التنويه - هنا - بأنه إذا كانت العلاقة بين الدينى والسياسى فى الإسلام تحتاج إلى استقصاء أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول - على العموم - بأنه إذا كان الدين قد ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كافة موجهاتها ومحدداتها الرئيسة قد ظلت تنتمى إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئاً يقع خارج حدوده فى الأغلب. ولعل استقراءً للمصنفات التاريخية الكبرى يؤول إلى أن صراعات القوة قد كانت هى المحدد الرئيس لممارسة السياسة فى الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون - الذى يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ، أو ناقل للأخبار مثل غيره - يرى فى تاريخ المسلمين إلى عصره إلا نوعاً من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية التى كانت - ولعلها تبقى للآن - الشكل السائد لاشتغال «القوة»<sup>(١)</sup>. والغريب أن المحاولات

(١) قارن مع حقيقة أن «القوة» كانت هى المحدد الأهم للممارسة العربية الحديثة؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز كون أنها قد تسربت بالدين، ثم بالحدثة. وهام دعاة الإسلام السياسى يسعون إلى مواصلة سريلتها بالدين والحدثة معاً.

لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذى كتبته القوة لكى يتوارى من الذاكرة بالكلية، لحساب تاريخ مثالى ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسى فى الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعى الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرزىل الذى يجرى الوعى ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربى، فى اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القبلى والعشائرى والطائفى والمذهبى الذى لطالما جرى كبته وراء أقنعة الدين - ثم الحداثة بعد ذلك - لما يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذى يأبى الغياب والسكوت.

وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الدين كان - ولا يزال - جزءاً من لعبة القوة وأحد أدوات السعى إلى امتلاكها والإمساك بمفاتيحها. وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصور بعينه للدين وبين حجم القوة التى يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً؛ وأعنى أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً، فإن مقدار القوة التى يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفى وراءه، تكون أكبر - بما لا يُقاس - من تلك التى يوفرها لهم حين يكون موضوعاً ضروب من التفكير المفتوح المتحرك. ويرتبط ذلك بحقيقة أن «قطعية الدين وحرفيته» تكون هى الأكثر مثالية فى إخضاع الجمهور وقهره؛ وأعنى من حيث لا يكون متاحاً له - فى إطارها - إلا محض التسليم والامتنال من دون جدلٍ أو سؤال. وبالطبع فإن هذا التصور «القطعى» للدين لا يقوم فى الفراغ؛ بل إنه يجرى إنتاجه وتثييته من خلال ما يبدو أنها مفاهيم موضوعية ومحايدة؛ وهى المفاهيم التى كان لا بد أن ترسخ فى وعى الجمهور، بفضل ما يجرى من الإلحاح المستمر عليها، وعلى النحو الذى تتحول معه إلى ما يشبه المسلمات التى يتقبلها الجمهور من دون الأعمال لأى نظر، بل ويصل الأمر إلى اعتبارها من قبيل الدين الذى يتعبد الناس به الله. وهكذا فإن روح القطع والجزم التى يستثمرها دعاة الإسلام السياسى فى إسكات الجمهور والسيطرة عليه، إنما تتغذى على مفاهيم



شائعة من قبيل: «قطعى الثبوت، قطعى الدلالة»، و«لا اجتهد مع نص» أو «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وغيرها من المفاهيم التى يجرى النظر إليها على أنها من المصادرات الأولية التى جرى إدخالها ضمن نطاق «غير القابل للتفكير». فمن الذى يتصور أن هذه مجرد أفكار قصد بها من صكوها خدمة أهدافٍ بعينها، وليست من العقائد التى لا تُردُّ؟!.

ومن حسن الحظ أن تحليلًا لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقيقية، بقدر ما تعمل كأقنعة تتخفى وراءها رؤى وتصورات يُراد تحصينها خلف ما يتم خلعه عليها من قداسة تعلو بها إلى مقام «ما لا يمكن التفكير فيه». وبحسب ذلك، فإنها تبقى من قبيل المفاهيم التى تكون مطلوبة، لا لما تكشف عنه وتجليه، بل لما تخفيه وتغطى عليه. والملاحظ أنه، ولكى تكون مثل تلك المفاهيم قادرة على أداء وظيفتها فى التمويه والإخفاء، فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية على نحو يسهل معه ترديدها، بما يثول إلى ترسيخها وتثبيتها. وهكذا فإن البساطة اللغوية للمفهوم المستقر والشائع فى التداول بين الجمهور عن ما هو «قطعى الثبوت، قطعى الدلالة» لا تعكس الإحكام والدقة، بقدر ما تعكس مراوغة «تيسير ترديد» المفهوم - بما يتضمنه من ربط بين الثبوت التاريخى للقرآن، وبين الدلالة أو المعنى الذى يحمله - على نحو يبعد الرعى عن التفكير فيه. حيث إن كثرة «الترديد» للمفهوم تعمل على القبول الواسع له من دون إعمال «التفكير». إن المراوغة - هنا - تتأتى من الانتقال من الثبوت التاريخى للقرآن المقطوع به، إلى الدلالة التى لا يمكن أن تكون مقطوعاً بها. لأن القطع بها يستلزم ضرورة أن تكون ثابتة ولا تقبل التعدد؛ وذلك ما لا يمكن قبوله بخصوص القرآن، لأنه يكون حكمًا عليه بالجمود وعدم تجدد عمليات فهمه. ويعنى ذلك أنه إذا وجب تثبيت القطعية للثبوت، فإنه لا يجوز تثبيتها للدلالة لاختلاف المجال الذى يحضر، أو يشتغل، فيه



الواحد من المفهومين، عن الآخر. فإذا «الثبوت» ينتمى إلى مجال «التاريخ» القابل للإثبات، فإن الدلالة تنتمى إلى مجال «المعنى» غير القابل للتثبيت، لكن المفهوم - يستهدف تسريب القطعية من ثبوت الوقوع (التاريخي) الذى لا يمكن لأحد أن يتجرأ على الممارسة فيه، إلى تثبيت الدلالة (المعنوية) التى لا يُراد لأحد أن يمارى أو يجادل - فيها.

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان القرآن هو معجزة الإسلام، فإن ذلك قد جعل البعض يمضى إلى وجوب أن تكون دلالة آيات القرآن قطعية، لأن عدم قطعية آياته يعنى ظنيته؛ وبما يؤول إلى أن يكون إعجاز القرآن - بدوره - ظنيًا وغير قطعى. وهنا أيضًا فإنه لا يمكن الربط بين قطعية الإعجاز وقطعية الدلالة، لأنه إذا كانت قطعية الإعجاز تعنى «عدم ظنيته»، فإن قطعية الدلالة لا تعنى «ظنيته»، بل تعنى «ثباتها وعدم تجددتها»؛ وهو ما يشكك في إعجاز القرآن الذى يقوم في جزء منه على إنتاج الدلالة المتجددة التى تناسب الأزمان المتغيرة، وهكذا فإن الأمر إنما يتعلق - فقط - بالدفاع عن انفتاح الدلالة في مقابل السعى إلى إغلاقها وتثبيتها، وليس أبدًا بما يُقال إنه السعى إلى الطعن في إعجاز القرآن عبر القول بظنية دلالته، إذ ليس من شك في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخًا في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة، وأعنى من حيث يتيح له انفتاح الدلالة وديناميكيته أن يكون قادرًا على الاستجابة لاحتياجات الناس على مدى الأحقاب، وبما يدعم القول بإعجازه، على نحو فعلى.

وهنا يلزم التأكيد على أنه إذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعى الثبوت قطعى الدلالة قد أتاح له تداولًا واسعًا نسبيًا بين الجمهور، فإن الغريب حقًا أن هذا القطعى الدلالة هو - بحسب تعريف الأصوليين له - مما ينذر حصوله في القرآن. فإذا كان القطعى الدلالة هو «ما دل على معنى متعين

فهمه منه، ولا يحتمل تأويلا، ولا مجال لفهم معنى غيره منه، أو أنه على قول آخر ما يفيد المعنى على القطع مع عدم إمكان التأويل والاحتمال، فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن، وإلى حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالا واحداً له، في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾<sup>(١)</sup>؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ما ينطبق عليه معنى القطع إلا في شطر آية هو عبارة - في الحقيقة - عن مسألة حسابية. وأما إذا جرى تعريف القطعي الدلالة بأنه «كل نص دل على فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة مقرر أو نصاب محدد»، فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحاً في القرآن، ما كان موضوعاً لاختلاف الصحابة أنفسهم، وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلاً لدلالة قاطعة. وكمثال فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده «ابن العربي»، في كتابه أحكام القرآن، بخصوص قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلَاثًا مَا تَرَكَ﴾<sup>(٢)</sup>. فعلى الرغم من أنه فرض في الإرث مقدر؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب أن يكون من قبيل القطعي الدلالة بحسب التعريف الآنف، فإن أبي بكر ابن العربي (وهو السني المتشدد) قد اعتبره «معضلة عظيمة، فإنه تعالى لو قال: فَإِنْ كُنَّ اثْنَتَيْنِ فَمَا فَوْقَهُمَا فَلَهُنَّ ثُلَاثًا مَا تَرَكَ، لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلاً وبين (القرآن) حكم (البنت) الواحدة بالنصف، وحكم ما زاد على الاثنتين بالثلثين، وسكت عن حكم البنتين أشكل الحال، ولو كان الله تعالى مُبَيِّنًا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعاً، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال، لتبين درجة

(١) (سورة البقرة: الآية: ١٩٦).

(٢) (سورة النساء: الآية: ١١).

العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإن وجوب أن تكون دلالة هذه الآية «قاطعة»؛ باعتبار أنها «نص يدل على فرض في الإرث مقدّر»، لم يكن مقنعاً لابن العربي الذي مضى يؤكد - وبوضوح كامل - على أن البيان فيها ليس قاطعاً، وأن القول فيها قد جاء مُشكِلاً (لأنه سكت عن بيان حكم البنتين). ولأن النص قد سكت، وجاء القول في الآية مُشكِلاً، فإن ابن العربي قد اعتبر ذلك من قبيل المناسبات التي ترتفع فيها منزلة المجتهدين، لأن الأمر يكون موقوفاً على اجتهداهم؛ وبما يعنيه ذلك من عدم قطعية الآية أو النص.

وحين يضاف إلى ذلك الاختلاف الحاصل في نفس الآية بخصوص قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾<sup>(٢)</sup>، والذي لم يكن قاطعاً رغم أنه فرض مقدر، حيث أورد القرطبي أن (ابن عباس) قال في امرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف، وللأم ثلث جميع المال، وللأب ما بقي، وذلك في حين أورد عن (زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي (وليس ثلث جميع المال)<sup>(٣)</sup>. والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيدا: أتعبد ما تقوله في كتاب الله، أم تقوله برأى؟ فإن ما ردّ به زيد من أنه يقوله برأيه، لا يعنى إلا أن دلالة الآية ليست قطعية أبداً، على رغم أنه فرض مقدر. والحق أنه، وعلى فرض بيان القول ووضوحه، فإنه يبقى مع ذلك عدم جواز القول بقطعية الدلالة مطلقاً. فإنه لو صح ذلك

(١) أبو بكر ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج ١، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٢ ص ٤٣٦.

(٢) (سورة النساء: الآية: ١١).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج ٦ (مؤسسة الرسالة)، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٩٥ - ٩٦.

لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة؛ وإلى حد ما قال به البعض من أن «الآية مُحْكَمَة» (يعنى قاطعة) لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنة<sup>(١)</sup>؛ وهو ما يعنى أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط على بيان المقال، بل وكذا على سياق الحال.

وإذ يبدو - والحال كذلك - أن مفهوم «القطعية» - الذى يستثمره دعاة الإسلام السياسى فى تثبيت سلطتهم - لا يجد ما يدعمه فى ما أنتجه السلف من ضروب الفهم المتعدد للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من غياب الأساس المعرفى للمفهوم، فإنه لا يبقى إلا أنه يستفيد مبرر حضوره مما يؤديه فى المجال السياسى من إسكات الجمهور وإخضاعه.

وعلى العكس من هذا التصور القطعى للدين، فإن تصوره موضوع لتفكير مفتوح إنما يجعل منه أحد الساحات التى تفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فإنه فيما يتيح التصور القطعى للدين للسلطة أن تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكلية، فإن الأثر الذى يؤدى إليه التصور المفتوح للدين - فى المقابل - لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويثول إلى جعلها موضوعاً للتحكم والضبط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعى فى هذا السياق - بجدلية العلاقة بين تصور الدين «حرفياً وقطعياً» من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهة أخرى؛ وبمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضى فى اتجاه واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به فى الآن نفسه.

وإذ يعنى ذلك أن «قطعية الدين وحرفيته» إنما تؤسس للاستبداد، بذات القدر الذى يؤسس به - هو أيضاً - لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض فى بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبد الرحمن الكواكبي.

---

(١) ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة، (دار الشروق)، القاهرة، ط ١، ١٩٨٩، ص ٧١٩.

فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التي يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده؛ سواء أكان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه «صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أم تعطيه مقاماً ذا علاقة مع الله، أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله»<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لا بد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية؛ وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذي تتعاطاه جماهير يائسة محبطة، لتعزى به عما تعانیه من الاستبداد والقهر، ويفقد دوره الجوهرى في تنوير الإنسان وتحريره بالأساس؛ وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد في تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبي هو من كشف - وبراعة فائقة - عن الكيفية التي ينتج بها الاستبداد «التنطع» في الدين؛ والذي هو الآلة الكبرى على دخول الدين إلى دائرة الخواء والصورية. فقد مضى إلى إن «المستبدين قد سطوا على الدين واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهلهم بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً لا يقوى أحدٌ من يتوهم أن كل ما دونوه هو منه على القيام بواجباته وآدابه ومزايداته التي صارت تشبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلؤم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمواخظة والسؤال أوسع لأمرء الإسلام مجال

(١) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ١٩٩٣، ص ١٣.

الاستبداد وتجاوز الحدود. وبهذا وذاك ظهر حديث «هلك المتنطعون»؛ أى المتشددون فى الدين»<sup>(١)</sup>. وهكذا يكشف رجل الإصلاح عن متانة العلاقة بين الاستبداد وبين اختزال الدين فى قشوره الخارجية فقط؛ حيث يقوم المستبد بالسطو على الدين، فيدد جوهره الحى من خلال «التفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه، فيفتح «على الأمة باب التلوُّم على النفس واعتقاد التقصير المطلق»؛ وهى حالٌ «تصغّر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة»؛ وبما يترتب على ذلك من «إهمال المراقبة والسيطرة والمؤاخذه والسؤال» الذى «أوسع لأمرء الإسلام مجال الاستبداد».

وبالطبع فإن ذلك يرتبط بحقيقة أنه إذا كانت الصورية والشكلانية تعنى على العموم - أن العلاقة بين الإنسان وغيره، هى علاقة ارتباط خارجى محض، ولا مجال فيها لأى أبعاد باطنية؛ وبما يعنيه ذلك من أن الطابع «الخارجي» للروابط هو أساس الشكلانية وأصلها؛ فإن هذا الطابع «الخارجي» - كخصيصة جوهرية للارتباط بين الظواهر والأشياء - إنما تجدد ما يؤسسها فى بنية الاستبداد ونظامه. إذ يعنى الاستبداد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم - فى جوهرها - على خضوع المحكوم وإذعانه لسلطة تفرض نفسها بالقهر والعسف؛ وبما يستتبع ذلك من أنها تقوم على محض الإكراه والقسر الخارجى، وليس الرضا أو الاقتناع الطوعى. وهكذا فإن أهم ما يترتب على الاستبداد أنه ينطوى على ترسيخ نمطٍ من العلاقة يقوم على محض الإكراه والزجر الخارجى، وليس القبول الطوعى الصادر عن تدبُّرٍ وروية عقلية. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الضرب من الارتباط الخارجى لا بد - تبعاً لذلك - أن يستحيل إلى خصيصة لازمة

لكل أشكال العلاقات التي تقوم بين البشر، في ظل حكم الاستبداد؛ سواء أكانت تلك التي تقوم فيما بينهم أنفسهم، أم بينهم وبين أطرافٍ أخرى كالله والعالم وغيرها. فالدين يستحيل إلى محض طقس شكلي يبنى على علاقة خارجية محضة، لا تختلف عن تلك التي تقوم بين «السيد» و«العبد» بالمعنى الواقعي؛ وعلى النحو الذي تنتفى معه أى ماهية روحية للدين. وبدورها، تتحول الأخلاق إلى مجرد ضروبٍ من الإلزام والقسر الخارجى التي لا يلبث المرء أن يتفلسف مما تفرضه عليه حين تغيب الرقابة التي يخشاها؛ وأعنى من حيث تفتقر الأخلاق لما يؤسس لها في الباطن. ومن جهتها تصبح السياسة مجرد وثائق فارغة، وجملة ممارسات إجرائية شكلية تقوم عليها مؤسسات ومجالس صورية، بل وحتى العلم يتحول إلى محض تقنيات وعمليات أداتية سطحية يمارسها البعض على نحو يدنو بها من الممارسة السحرية؛ وعلى النحو الذي يفسر استمرار سيادة عقل التقليد والخرافة، وغياب العقلية العلمية الحقة.

وإذ الاستبداد يؤول - هكذا - إلى تبديد المحتوى الروحي والأخلاقي للدين، فإنه لن يكون غريباً أن يجد هذا الاستبداد في الدين الصوري الشكلي ما يدعمه ويطلق أمد بقائه؛ وأعنى من حيث يكون مصدر عزاء، لا استنارة، للمحكومين. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الدين الشكلي هو قرين الاستبداد في تفسير التأخر العربي؛ وبما يؤكد على بؤس خطاب دعاة هذه الأيام الذي يرد التأخر إلى ابتعاد الناس عن الدين؛ وأعنى من حيث لا يجاوز الدين - عندهم - حدود الأشكال والرسوم. ويبقى لزوم التأكيد على الأخطر، وهو أن الاستبداد يأبى إلا أن يترك بصمته على البنية الباطنية للدين؛ وأعنى من حيث يفتح الباب أمام اتجاهات بعينها لاحتلاله من الداخل، وتقديم رؤاها على أنها - وحدها - هي التعبير المطابق له؛ وبحيث تجعل من الاختلاف معها اختلافاً مع الدين ذاته؛ وبما يجعل منه - في النهاية - واجهة للاستبداد، وغطاءً له.

وبالطبع فإنه يترتب على ذلك أنه كلما كان قصد الجماعة - أى جماعة - هو السعى إلى بناء القوة واحتيازها، فإنها تحرص على تبني تصور للدين هو الأكثر تقليدية وشكلانية؛ وهو ما تتكشف عنه - وعلى نحو زاعق - الممارسة الراهنة للسياسة بالدين في مصر. فإن قراءة للخطاب الثاوى وراء تلك الممارسة ينجلي عن ضروب من الكسل والفقر المعرفي؛ الذى يبدو معه الأمر وكأنه لا ينطوى على أكثر من السعى إلى مجرد اجتراح التجارب والأفكار؛ وعلى النحو الذى يصطخب به المشهد المصرى الراهن.

وحتى مع التجاوز عن هذا الاستطراد النظري، فإن السياسة تلعب - على نحو فعلى دورًا حاكمًا في المشروع الإخوانى منذ بدء تبلوره، مع الإمام المؤسس «حسن البنا»؛ الذى تنطق نصوصه - فى صراحة وحسم - بأن «المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسيًا... وأن على كل جمعية إسلامية أن تضع فى رأس برنامجها الاهتمام بشئون أمتها السياسية، وإلا كانت تحتاج هى نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام». ولسوف يترتب على ذلك أن يعتبر البنا كل من «يحصرون معنى الإسلام فى دائرة ضيقة تذهب بكل ما فيه من نواح قوية عملية... فأفهموا المسلمين أن الإسلام شىء والاجتماع شىء آخر، وأن الإسلام شىء والقانون شىء غيره، وأن الإسلام شىء ومسائل الاقتصاد لا تتصل به، وأن الإسلام شىء والثقافة العامة سواء، وأن الإسلام شىء يجب أن يكون بعيدًا عن السياسة» هم بمثابة «خصوم للإسلام». ويقرر الرجل أنه «حين يتكلم عن السياسة، فإنما يريد السياسة المطلقة؛ وهى النظر فى شئون الأمة الداخلية والخارجية غير مقيدة بالحزبية بحال»؛ وبمعنى أنه يقصد «السياسة المجردة عن الحزبية». ورغم ما يبدو من رفض صريح للحزبية، فإن قارئ «البنا» يلمح التباس موقفه منها. فرغم ما يقطع به من «أن الإسلام - وهو دين الوحدة فى كل شىء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون



الصادق بين بنى الإنسان جميعاً، فضلاً عن الأمة الواحدة والشعب الواحد - لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه»<sup>(١)</sup>، فإنه يبدو أحياناً وكأنه ينتقد «الحزبية المصرية» - على عهده - بالذات؛ حيث «انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هى سيئة هذا الوطن الكبرى، وهى أساس الفساد الاجتماعى الذى نصطلى بناره الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذى تُعرف به الأحزاب فى أى بلد من بلاد الدنيا، فهى ليست أكثر من سلسلة انشاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة اقتضت الظروف فى يوم ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية، كما انعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا بزامج لها ولا مناهج، ولا خلاف بينها فى شىء أبداً إلا فى الشخصيات، وآية ذلك واضحة فيما تعلن من بيانات خارج الحكم، وفيما تطلع به من خطب العرش داخل الحكم، وبما أن الأحزاب هى التى تقدم الشيوخ والنواب، وهى التى تسيّر دفة الحكم فى الحياة النيابية، فإن من البديهي ألا يستقيم أمر الحكم، وهذا حال من يسيرون دفته»<sup>(٢)</sup>. ثم يواصل نقده لتلك الحزبية المصرية مُعتبراً إياها من قبيل «الحزبية الخاطئة التى تعنى أننا فى مصر لم نفهم (الحزبية) على أن الخلاف فى رأى لا يُفسد للود قضية، بل فهمناها عداوة وبغضاء تتعدى النظر فى المصالح العامة، إلى المقاطعة فى كل الشئون عامة وخاصة، وإلى أن نرى الحق فى جانب خصومنا الحزبيين باطلاً، والباطل فى جانب أنصارنا الحزبيين حقاً، ونصدر من هذا الشعور فى كل تصرفاتنا وصلاتنا، ويستفحل هذا الداء ويستشرى حتى فى أخرج المواقف، فلا نستطيع أن نوحّد صفوفنا فى أى موقف قومى مهما يكن يتوقف عليه إصلاح أمرنا

(١) حسن البنا: الرسائل، ج ٢، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

ومستقبل بلادنا»<sup>(١)</sup>. ولعل ذلك يحيل إلى أن رفضه للحزبية يرتبط بما تخلف عنها في الحالة المصرية التي يعرفها تحديداً، وخصوصاً مع إشارته إلى «أن الحكم النيابي في أعرق مواطنه لم يقم على هذه الحزبية المسرفة، فليس في إنجلترا إلا حزبان هما اللذان يتداولان فيها الأمر، وتكاد تكون حزبتيهما داخلية بحته، وتجمعهما دائماً المسائل القومية المهمة، فلا ترى لهذه الحزبية أثراً (ضاراً) ألبته، كما أن أمريكا ليس فيها إلا حزبان كذلك لا نسمع عنها شيئاً إلا في مواسم الانتخابات، أما فيما عدا هذا فلا حزبية ولا أحزاب، والبلاد التي تطورت في الحزبية وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب والسلم على السواء، وفرنسا أوضح مثال على ذلك»<sup>(٢)</sup>.

الالتباس في الفكر السياسي لحسن البنا (مرونة الرؤية الحزبية مع الواقع):

وهكذا فإن حديث البنا عن الحزبية «الخطئة والمسرفة» التي عرفتها مصر لا ينفي عنه أنه كان على وعى بضرب آخر من الحزبية الإيجابية الآمنة التي عرفتها المواطن العريقة للحياة النيابية. ولعل البنا - تبعاً لذلك - قد أقام حكمه بأن الإسلام لا يقر الحزبية على خصوصية الحالة المصرية آنذاك؛ وبما يعنيه ذلك من أن حكمه الديني على الحزبية (بأنها ليست من الإسلام) تابع للحالة الواقعية التي عرفتها مصر؛ وعلى نحو يمكن معه القول إنه لو كانت الحالة الحزبية القائمة في مصر مغايرة للحالة التي عاينها البنا عليها، لكان يمكن أن يكون حكمه الديني عليها مغايراً للحكم الذي أصدره بعدم إقرار الإسلام لها. إن ذلك يعني أن الحكم الديني يتأرجح مع الحالة الواقعية؛ وبمعنى أن الوضع الواقعي هو الذي يحدد التقييم الديني، وليس

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤.

العكس. وهكذا فإن ما كان خروجًا على الإسلام في حال، يصبح جزءًا منه في حال آخر. ورغم أن الجماعة سوف تعتمد في قبولها للحزبية في الحال الراهن على ما جرى من التغيير في الشرط السياسى المصرى بعد سقوط نظام مبارك، فإنه يبقى أن كون الشرط «الواقعي/السياسي» هو المحدد للحكم الدينى لا يعنى إلا أن يتم توظيف هذا الدينى لحساب السياسى الواقعي؛ حيث الحكم الدينى يدور مع الوضع السياسى سلبًا وإيجابًا.

ولأنه قد يُقال إن تغييرًا قد طال مضمون ظاهرة الحزبية على النحو الذى اقتضى تغييرًا فى الحكم عليها؛ على النحو الذى تحول معه من السلب إلى الإيجاب، فإنه يبقى أن تصور مضمون الظاهرة - وخصوصًا الظاهرة الإنسانية بالذات - على النحو الذى يبرر حكمًا عليها بعينه يبقى أمرًا خاضعًا لتوجيه فاعله. فإن ثمة لا محالة من امتلك تصورًا للحزبية المصرية يغير تصور البنا لها، وكان حكمه عليها مختلفًا عن حكم البنا بالتالى. وبالطبع فإن توجيه تصور الظاهرة على نحو يبرر حكمًا بعينه عليها، إنما يرتبط بالكسب الذى يتوقع الفاعل الحصول عليه من وراء هذا الحكم بعينه عليها. وهكذا يكون الكسب المتوقع هو المحدد - فى الحقيقة - لتصور الظاهرة (كالحزبية مثلاً) وماهية الحكم عليها. وغنيٌّ عن البيان أن حجم الكسب المتوقع للفاعل السياسى يكون أكبر، كلما كان الحكم على الظاهرة - موضوع الجدل - قائمًا على أساس دينى.

ولعل هذا هو ما يقف وراء تلويح البنا بأصل دينى لإنكار الحزبية. فرغم ما يبدو من أنه كان يمكن له أن يقدم تقييمه أو حتى إدانته للنموذج الحزبى المصرى عبر مقارنته بالشكل الأرقى للحزبية الذى عرفته فى مواطنها الأرقى (إنجلترا وأمريكا حسب إشارته)، ومن دون أن يكون للدين مدخل فى الأمر، فإنه قد استدعى الدين ليلعب دورًا فى المسألة. ويرتبط هذا الاستدعاء - بالطبع - بما يوفره الدين، عند استخدامه كسلاح

إدانة، من قوة لا يمكن أن يوفرها غيره. ولعل ذلك يقطع بحقيقة أن القصد الرئيس من استدعاء الدين في الجدل حول ظاهرة سياسية هو احتياز القوة التي لا يكون ممكناً منازعتها أبداً. فإن إدانة الحزبية كتشردم وتفرق، وعلى نحو جعل منها نقيضاً للإسلام في منظور البناء، ليس أكثر من استعادة لما قام به أسلافه من اعتبار الاختلافات المبكرة بين المسلمين الأوائل؛ والتي عبرت عنها فرقههم، انحرافات عن صحيح الدين سوف تؤدي بأصحابه إلى الهلكة. فهذه الفرق هي على قول البغدادي تعبير عن «الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة»<sup>(١)</sup>، وليست انعكاساً لانقسامات اجتماعية حادة شهدتها المجتمع آنذاك؛ ومن هنا أنها لا تكون مادة للدرس والفهم، بقدر ما تكون موضوعاً للمساءلة والحكم.

وهكذا فبمثل ما كانت الفرق الأولى موضوعاً لحكم إدانة بوصفها انحرافاً عن صحيح الدين، فإن الأحزاب هي عند البناء - موضوعٌ لذات الحكم بالإدانة بوصفها تمثل نقيضاً للإسلام. ولعل ذلك يحيل إلى أن من يسعى إلى قراءة أى ظاهرة بالدين، إنما يستهدف أن يجعلها موضوعاً لحكم، وليس مادة للدرس والفهم؛ وهو نفس ما ينطبق - بالطبع - على ممارسة السياسة بالدين<sup>(٢)</sup>.

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الآفاق الحديثة)، بيروت، ط ١، ١٩٧٣، ص ٣.  
(٢) ولعل مثلاً أخيراً على ذلك يجليه الموقف الإخواني (والإسلامي على العموم - من رئيس الوزراء التركي السيد أردوغان أثناء زيارته الأخيرة للقاهرة؛ والذي احتشد الآلاف في مطار القاهرة يهتفون باسمه كأحد الأبطال العائدين من بطون التاريخ المزاخر لإخراج المسلمين من مأزقهم الراهن. ولقد بلغ الأمر حد دعوتهم الرجل أن يقبل مبايعتهم له خليفة للمسلمين. والحق أنه كان يُراد من الرجل أن يكون سلاحاً يحسم به الإخوان والإسلاميون - على العموم - معركتهم ضد من يعتبرونهم خصومهم من الليبراليين والعلمانيين. وحين لم يكتف الرجل بأن يرفض توظيفه على النحو، بل وطرح تصوراً للعلمانية يكشف عن زيف ما تروج له البروباجندا الإسلامية حول هذا المفهوم، فإن الإسلاميين قد أصدروا عليه حكماً بالهرطقة السياسية والتدخل غير اللائق في الشأن الداخلي المصري، واتهموه بالسعى إلى =

وبالطبع فإن الدور الذى يلعبه الدين فى الحالىن يكون دورًا إقصائيًا وطاردًا. وعلى أى الأحوال فإنه يبقى أن التباس موقف البنا من الحزبية سوف ينبجلى وتتفكك عناصره مع ثورة يوليو ١٩٥٢ التى إذا كان رفض قادتها للحزبية قد ارتبط بما قدروه من بؤس الأحزاب وعجزها وفسادها<sup>(١)</sup>،

---

=الهيمنة. والحق أنهم قد أرادوا له أن يتدخل فى الشأن المصرى لحسابهم، وحين تحدث عن قناعاته التى هى نتاج التطور الخاص للنموذج التركى، فإنهم قد اعتبروا سلوكه تدخلاً غير لائق، وهكذا فإن الرجل وتجربته الباهرة لم يكونا موضوعاً للفهم، بقدر ما كانا موضوعاً للتوظيف والحكم. ولسوء الحظ، فإن الآخرين من الذين هلموا لحديث الرجل عن العلمانية لا يدركون أن التجربة التى يعبر عنها الرجل لا تقبل الاستنساخ خارج شروطها. ومن هنا أن حديثهم عن إمكان استنساخها فى السياق المصرى يكاد يحيل إلى الحالة نفسها؛ أعنى حالة «الحكم»، وليس «الفهم». والحق أن كافة أطراف النخبة المصرية تبدو فى حاجة إلى ميسس الحاجة للانشغال بإنتاج المعرفة والفهم، بدلاً من استغراقها فى منطق إصدار الأحكام.

وضمن هذا السياق نفسه، فإنه يلزم التنويه بأن استخدام الدين لحسم الخصومة قد تجاوز المجال العام إلى المجال الشخصى. ولعل ذلك ما تؤكده تداعيات وقائع المشادة التى جرت أخيراً بين نجلى رئيس حزب العدالة والحرية (التابع لجماعة الإخوان) وبين أحد ضباط شرطة المرور فى مدينة الزقازيق المصرية، إثر طلبه منها ضرورة مغادرة المكان الذى كانا يقفان فيه بسيارتهما لمخالفتهم قواعد المرور. فقد أصدر الحزب بياناً أورد فيه - على عكس ما يقول به كافة شهود الواقعة - «أن بعض المناقشات والتلاسنات الحادة حدثت بين الضباط ونجلى الدكتور (محمد) مرسى (رئيس الحزب)، إلى أن قام الضباط بسب وقذف نجلى الدكتور، وسب آبائهم، وهذا إلى جانب سب الدين مرات عديدة». وهكذا يجرى استدعاء الدين لحسم الخصومة لصالح نجلى الدكتور فى مواجهة الضباط المستهتر الذى أضاف إلى سب الأبناء والآباء سبه للدين. والحق أن إرداف سب الآباء والأبناء بسب الدين يكاد يخاليل بترادفهما؛ وعلى النحو الذى يجعل سب الآباء مساوياً لسب الدين... ولم لا... أليسوا هم رموزه والناطقين باسمه.

(١) وضمن هذا السياق، فإنه يمكن القول إن ما استقر عليه ثوار يوليو من ممارسة السياسة من خلال إطار تنظيمي واحد تألفت داخله كل قوى الشعب، يكاد أن =

فإن «سيد قطب» - الذى هو صاحب التأسيس الثانى للجماعة فى عصر الجمهورية ما بعد الملكية - قد أقام رفضه للحزبية على الأساس العقائدى وحده. فهو يؤسس هذا الرفض على أن «الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات....مجتمع إسلامى ومجتمع جاهلي... والمجتمع الإسلامى؛ هو وحده المجتمع الذى يهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده»؛ الأمر الذى يرتب عليه قطب أن تكون الحاكمية لله وحده. وقد اتسع قطب بمدلول مفهومه المركزى عن الحاكمية إلى الحد الذى بدا معه أنه لا شىء يفلت من سطوته. فالمفهوم عنده «لا ينحصر فى تلقى الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها. إن مدلول الشريعة فى الإسلام لا ينحصر فى التشريعات القانونية، ولا حتى فى أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول «الشريعة» والتصور الإسلامى. إن شريعة الله تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية.. وهذا يتمثل فى أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً. يتمثل فى الاعتقاد والتصور (تصور حقيقة الألوهية والكون والإنسان والحياة)، ويتمثل فى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والأصول التى تقوم عليها، لتمثل فيها العبودية الكاملة

---

=يكون تطبيقاً لإلحاح البناء على ضرورة «أن نتحول سريعاً إلى الوحدة بعد أن أهلكت الحزبية فى مصر الحرث والنسل». وعلى الرغم من الوعى باختلاف المضمون الأيديولوجى لتلك الوحدة عند ثوار يوليو عنه عند البناء (الأمر الذى يتجلى فى التباين بين مفهوم «الأمة» بحمولته الدينية، ومفهوم «الشعب» بحمولته السياسية)، فإنه يبقى أن ثوار يوليو كانوا على نحو ما يعيدون إنتاج خطاب الإخوان. والحق أن صرف النظر عن تباين المضمون الأيديولوجى للخطابين الناصرى والإخوانى، يفتح الباب أمام ملاحظة حقيقة أن تباينات الأيديولوجيا لا تقدر على كسر الوحدة البنوية للخطابات، بل وتعجز عن إخفاء تماثل آليات اشتغالها أيضاً.

الله وحده.... ويتمثل في قواعد الأخلاق والسلوك، في القيم والموازن التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث في الحياة الاجتماعية.... ففي هذا كله لا بد من التلقى عن الله<sup>(١)</sup>. وإذا كان لا بد - تبعاً لذلك - «أن ينشأ تجمع عضوى حركى آخر غير التجمع الجاهلي، منفصل ومستقل عن التجمع العضوى الحركى الجاهلى الذى يستهدف الإسلام إلغائه، وأن يكون محور التجمع الجديد هو القيادة الجديدة المتمثلة في رسول الله - ﷺ - ومن بعده في كل قيادة إسلامية تستهدف رد الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته»<sup>(٢)</sup>. وبالطبع فإنه لا مجال في هذا التجمع العضوى الحركى (المنافض للتجمع الجاهلي) للأحزاب والحزبية؛ التى هى من بقايا التجمع العضوى الجاهلي. فإنه إذا كانت الأحزاب تقوم على رعاية المصالح الدنيوية لأفراد المجتمع بصرف النظر عن تباين انتماءاتهم الدينية، فإن «التجمع الإسلامى يقوم على آصرة العقيدة وحدها، دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية (الدنيوية)»<sup>(٣)</sup>.

والمهم أنه يبقى لافتاً ذلك التجاوب المدهش بين الموقف من الحزبية في الخطاب القطبى وبين الشكل الذى كان يعمل به النظام السياسى الناصرى الذى تبلور خطاب قطب داخله؛ وعلى النحو الذى يبدو معه وكأن الواحد منهما يكاد يعكس طبيعة الآخر، وذلك على الرغم من تناقضهما الأيديولوجى الصارخ. فكلاً من الأيديولوجيا القومية/

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، (دار الشروق)، القاهرة، ط ١٥، ١٩٩٢، ص ١١٦، ١٣٥-١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

الناصرية (ذات القناع الاشتراكي)، ونقيضتها الإسلامية القطبية سوف يحتويهما الخطاب ويقوم بتسكينهما داخل جوفه الواسع. وإذا يشتغل هذا الخطاب بآلية «التنظيم الواحد»، فإنه كان على الفرقاء - بصرف النظر عن أيديولوجياتهم المتناحرة - أن يشتغلوا بذات الآلية<sup>(١)</sup>. والحق أن تغيير الخطاب لاحقاً لآلية اشتغاله السياسي على نحو تعددي (ولو شكلائي) هو ما سيدفع جماعة الإخوان لقبول الاشتغال من خلال الحزبية<sup>(٢)</sup>. وفي كل الأحوال فإنه يبقى أن نوعية اشتغال الدين (رفضاً للحزبية أو قبولاً لها) يدور مع شكل الاشتغال السياسي الواقعي السائد في لحظة بعينها، دوران المعلول مع علته. لكنه يلزم التأكيد، في الآن نفسه، على أن هذا الدين الذي يتحدد بالسياسي يكون مطلوباً منه أن يعود أدراجه ليحدد المجال السياسي ويتحكم فيه. وهكذا فإن القصد من استدعاء الدين إلى المجال السياسي يكون - في النهاية - هو الاستحواذ على هذا المجال والتحكم فيه بالكلية. ويبقى السؤال: ولكن كيف يتم هذا الاستدعاء للدين؟

تكاد أن تكون فكرة «شمول الإسلام» هي الفكرة الحاكمة لسيرورة استدعاء الدين إلى المجال السياسي؛ وأعني من حيث إن الأفكار الأخرى، التي استخدمها الإخوان لتحقيق هذا الاستدعاء، مثل: مفهوم «الحاكمية» (مع سيد قطب)، ومفهوم «المرجعية الدينية للدولة» (مع حزب الحرية والعدالة الناشئ حديثاً)، تكاد أن تكون محض تفريعات على فكرة «شمول

---

(١) وضمن سياق الاشتغال بنفس الآلية، فإن مفهوم «الطليعة المؤمنة» الذي يمثل آلية الاشتغال الرئيسة في الخطاب القطبي، يكاد يمثل استعادة لمفهوم «التنظيم الطليعي» الذي كان أداة الاشتغال في الخطاب الناصري.

(٢) وهنا يلزم التنويه بأن هذا التغيير لآلية الاشتغال السياسي للخطاب من اللاحزبية إلى الحزبية لا يرتبط بتغيير طال بنيته ونظامه العميق، بقدر ما يتعلق بسعيه إلى التكيّف مع شروط مُستجدة.



الإسلام» المتحكمة في بناء خطاب الإسلام السياسي، وهكذا تكون فكرة «شمول الإسلام» قد احتلت موقعاً بالغ المركزية، لا في تفكير «الشيخ البنا» فحسب، بل وفي تفكير السلالة التي لا تزال تقوم على مشروعه للآن. وبحسب ما مضى أحد دارسى البنا، فإن فكرة الشمول تعنى «أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتوجيهه وتشريعه: رأسياً منذ يُولد الإنسان حتى يتوفاه الله. بل من قبل أن يُولد وبعد أن يموت؛ حيث هناك أحكام شرعية تتعلق بالجنين وأحكام تتعلق بالإنسان بعد موته. وأفقيّاً؛ حيث يوجه الإسلام المسلم في حياته الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم وعلاقات السلم والحرب»<sup>(١)</sup>. وإذا كان شيئاً عند «قطب» لا يفلت من مجال «الحاكمية» التي تطوى كل شيء في جوفها، فإن فكرة الشمول عند ورثتهم (من مؤسسى حزب الحرية والعدالة) قد راحت تنبنى على أن «الحياة وحدة واحدة لا تتجزأ، يؤثر كل جانب فيها في الجوانب الأخرى، ويتأثر بها؛ فالسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والإعلام والتعليم وغيرها، يؤثر كل منها في الآخر ويتأثر به، ولا يمكن مباشرة أى منها في جزيرة معزولة عن الأخريات، كما أنها جميعاً تتأثر بالرؤية والتصور والمبادئ والمرجعية التي يؤمن بها الشخص أو الحزب الذي يمارس النشاط، ولذلك كان لكل حزب رؤيته ومرجعياته الخاصة، وهذا حق مطلق له يستند إلى حقه في الحرية والاعتقاد والرأى والتعبير، ومن ثم فإن حزب الحرية والعدالة يتخذ من الشريعة الإسلامية التي يؤمن بها غالبية الشعب المصرى مرجعيته ودليله»<sup>(٢)</sup>.

(١) يوسف القرضاوي: التربية السياسية عند الإمام حسن البنا، (مكتبة وهبة)، القاهرة ٢٠٠٧، ص ٤٣.

(٢) انظر: برنامج حزب الحرية والعدالة (نسخة إلكترونية على الشبكة المعلوماتية)، ص ٤-٥.

وهكذا يعلن الحزب عن اتخاذ من الشريعة الإسلامية «مرجعية» شاملة توجه كل جوانب «الحياة التي هي وحدة واحدة لا تتجزأ». وبالطبع فإن ذلك يعنى أن فكرة «شمول الإسلام» تظل هي الفكرة الأكثر مركزية، منذ لحظة التأسيس الأولى وحتى الآن.

والحق أن نقاشاً جدياً للمشروع السياسى الإسلامى يستلزم قراءة عميقة لهذه الفكرة عن «شمول الإسلام»، وكذا لما تفرّع عنها من مفاهيم (كالحاكمية والمرجعية)؛ وذلك على نحو يستهدف تفكيك بنيتها المنطقية من جهة، واكتناه وتعميق معناها ودلالاتها داخل المجال المعرفى الإسلامى من جهة أخرى.

ولعله يمكن الانطلاق من أن فكرة شمول الإسلام قد تبلورت ضمن سياق سجالي؛ وأعنى فى مواجهة خصوم جعلوا «الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا» بحسب القول المنسوب إلى صاحب «الإسلام وأصول الحكم»<sup>(١)</sup>. وإذا كان من الضرورى تعيين الخصم الذى تبلور الفكرة فى سياق السجال معه - وذلك مع صرف النظر عما إذا كان حضوره فعلياً أو افتراضياً - فإن ما تجدر ملاحظته هو أن الخصوم، فى اللحظة الإخوانية (مع البنا وقطب)، قد اختلفوا عن أولئك الذين ساجلهم الأستاذ الإمام «محمد عبده» قبلاً. كان «عبده» يساجل خصوماً أوروبين يرون فى الإسلام انحطاطاً وجموداً وقدرية، فراح ينتج «حداثتهم» من تاريخ الإسلام نفسه<sup>(٢)</sup>، وأما «البنا وقطب» فقد

(١) على عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٧٢، ص ٧٣.

(٢) فى سجاله مع الفرنسى مسيو هانوتو، يقول عبده: «إن أول شرارة ألهمت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدينة الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقدة التى كان يسطع ضوءها على ما جاورها، وعمل رجال الدين المسيحى على إطفائها مدة=

كانا يساجلان «قومًا تعودوا أن يسمعوا دائمًا نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة... (من) الباحثين العصريين المهزومين»؛ بتعبير قطب. ومن هنا أنهما قد انشغلا بالتأكيد على شمول الإسلام للسياسة، بكل أشكالها وصورها. ولأنهما كانا يردان «نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة» التي تعود المصريون عليها إلى تبعيتهم للأوروبيين، فإن الخصم الأوروبي يظل حاضرًا عند قطبي الإخوان الكبيرين، وإن على نحو غير مباشر<sup>(١)</sup>. ولكن ما يُلفت النظر حقًا، أن «قطب» يستحضر الخصم الأوروبي كصاحب تصور للدين يغير تصوره، وليس كصاحب تجربة سياسية تاريخية، لا يمكن فهم موقفه - حتى من الدين نفسه - خارج تحديداتها. ومن هنا ما صار إليه «قطب» من أنه «قد غشى على أفكار الباحثين المصريين - المهزومين - ذلك التصور الغربى لطبيعة الدين، وأنه مجرد «عقيدة» فى الضمير، لا شأن لها بالأنظمة الواقعية للحياة... ولكن الأمر ليس كذلك فى الإسلام، فالإسلام منهج الله للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على أفراد الله وحده بالآلوهية - متمثلة فى الحاكمية - وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية»<sup>(٢)</sup>. ولعله يجدر الانتباه إلى أنه إذا كان «قطب» قد نسب اعتبار الدين «مجرد عقيدة فى الضمير» إلى ما اعتبره «التصور الغربى للدين»،

---

=قرون فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً». انظر: الشيخ محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، (دار الهلال)، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٦٨.

(١) ولكن السؤال يظل حارقاً: لماذا كان الإسلام ساحة لإنتاج الحداثة مع الأستاذ الإمام «محمد عبده»؟، ولماذا أصبح ساحة لإنتاج نقيضها عند قطبي الإخوان الكبيرين؟. ولعله لا سبيل إلى إجابة على هذا السؤال خارج حقيقة أن الإسلام يكون موضوعاً للإنتاج التأويلي عندهم جميعاً.

(٢) سيد قطب: معالم فى الطريق، (سبق ذكره)، ص ٩٠.

فإنه لم ينسب اعتبار «الإسلام منهج الله للحياة البشرية» إلى تصوره - ولو كشرقى له؛ وبها يعنيه ذلك من أنه لا يميز بين الإسلام وبين تصوره له، بل يباهى بينهما. وإذن فإنه يلغى تمامًا المسافة بين تأويله للإسلام، وبين الإسلام ذاته (كحقيقة كلية تتسع لتأويله ولغيره من التأويلات).

وإذا جاز أن الإنتاج التأويلي للإسلام هو الذى يقف وراء إنتاجه للحدث (مع الأستاذ الإمام)، ثم إنتاجه لنقيضها مع قطبى الإخوان (البناء وقطب)؛ فإن ذلك يؤشر على أن فكرة شمول الإسلام (وكذا فكرة الحاكمية التى تفرّعت عنها لاحقًا) هى فكرة تأويلية على نحو كامل. فإذا استقر مع «هيجل»، من جهة، أن القول بأن «الوجود هو كل شيء» هو تجريد خالص، أو لاشيء بالمرّة، وأن كل عملية تعيين داخله هى التى تهيه حقيقته، فتخرج به من دائرة التجريد والخواء إلى الوجود والامتلاء، فإن فكرة «شمول الإسلام» التى تساوى القول بأن «الإسلام هو كل شيء» ينتهى بالمثل - إلى أن الإسلام هو تجريد خالص، وأن كل كل عملية تعيين داخله هى التى تهيه معناه وحقيقته المتعينة. وغني عن البيان أن هذا التعيين الذى يجعل هذا الشيء أو ذاك (كطريقة فى الحكم أو الإدارة أو التنظيم) من الإسلام، هو فعل من أفعال الوعي. وحين يتعلق الأمر بوعى هو الذى يقوم بجعل هذا الشيء أو ذاك من الإسلام، فإن ذلك يعنى أن فكرة شمول الإسلام لكل شيء تفترض حضور التأويل، بل وحتى تقتضيه. فمن دون هذا التأويل - الذى هو حقيقة فعل التعيين الذى يقوم به الوعي داخل ذلك التجريد الخالص الذى يشمل كل شيء - لا يمكن للإسلام أن يوجد فى صورة فعلية محددة. وهكذا فإن القول - مثلاً - بأن حكومة الفرد غير المقيدة هى من الإسلام، تمامًا كما أن حكومة الشورى المقيدة هى من الإسلام أيضًا، لا يكون إلا من قبيل التعيين أو التأويل، الذى يقوم به فعل الاله عم، فى لحظة بعينها.

وإذا كان يبدو - هكذا - إن فكرة شمول الإسلام تفترض أن كل ما تجرى نسبته إليه إنما يكون بالتأويل، فإن مؤدجلى الإسلام لا يوافقون على اعتبار تلفيقاتهم السياسية التى يلحون على نسبتها إليه هى محض تأويلات وتصورات تختص بهم، بل يصرون على النظر إليها على أنها هى الإسلام ذاته<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أنه لا حقيقة لهذه التلفيقات خارج حدود وعيهم الخاص. والحق أن كل ما يفعلونه هو أنهم يتزعون عن تلك التلفيقات طبيعتها التأويلية التى ترتبط معها بحدود التاريخ الذى يؤطرها، ليضيفون عليها قداسة المتعالى الذى يتعدى أى تحديد.

ومن جهة أخرى، فإن البناء المنطقى لفكرة «شمول الإسلام» يقوم على أن كل تطور لاحق إنما يتخرج من أصل سابق. وليس الأمر كذلك فى الحقيقة؛ إذ الحق أنه لولا ظهور اللاحق، لما كان السابق قد اتخذ وضعيته كأصل له؛ وبما يعنيه ذلك من أن السابق لا يكون أصلاً لما يكون لاحقاً عليه إلا بتأويل متأخر. وبعبارة أخرى، فإنه لولا الوجود المتحقق لهذا اللاحق (أولاً)، لما كان يمكن القول باشتمال السابق عليه (ثانياً). وإذن فحصول اللاحق وتحقيقه يكون هو الفعل الذى يقع «أولاً»، وأما إضافة هذا اللاحق إلى ما يكون سابقاً عليه فى الوقوع، فإنها تكون مجرد فعل «ثانياً». وهكذا

---

(١) ينتمى مفهوم الشئ فى ذاته إلى حقبة ساد فيها التفكير بمفهوم «الجوهر»؛ الذى جرى تصويره على النحو الذى كان فيه أشبه ما يكون بالحامل الذى تطرأ عليه التحولات الخاصة بظاهرة ما. وقد جعلت العقلانية العلمية الحديثة من هذا المفهوم جزءاً من مخلفات الماضي؛ حيث لم يعد هناك إلا التحولات التى ليس وراءها جوهر يحملها. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان لا وجود لشئ فى ذاته إلا أن يكون معزولاً ومستقلاً عن الوعى على نحوٍ كامل؛ فإن ذلك مما لا يمكن تصويره بخصوص الإسلام الذى يستحيل الحديث عن حضور له خارج الوعى والتجربة التاريخية للبشر.

فإن شمول السابق على اللاحق إنما يكون بالإضافة والإلحاق، وليس بالإحداث والإنشاء.

رشيد رضا والتأثير الأوروبي في الفعل السياسي الإسلامي الحديث  
ولعل ذلك يتجلى - صريحًا - في ما مضى إليه «رشيد رضا» من أنه «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري الحديث) أصلٌ من أصول ديننا، (وبمعنى أننا) قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرَة الأوروبيين والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد لهم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين... ألم تر إلى بلاد مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط في ظلمات استبدادها، ولا تسمع من أحد كلمات «شورى» مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التي شرع فيها الأمر بالمشاورة وفُوض حكم السياسة إلى جماعة أولى الأمر والرأي.... (وإذن) فلولا اختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهنّا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإنه لولا

(١) محمد رشيد رضا: المنار، ١١ يونيو ١٩٠٦، مجلد ١٠، ج ٤، ص ٢٧٩ - ٢٨٤. ولسوف يتصادم ذلك الذي يقرره الأستاذ رضا من مركزية أوروبا في الحداثة السياسية التي عرفتها ديار الإسلام في العصر الحديث، مع ما سيندفع الورثة - الذين سيتناسلون - وللغربة - من قلب أطروحاته - إلى تقريره، من اكتفاء الإسلام وسبقه لكل ما قدمته أوروبا في مجال الحكم والإدارة. ولقد كان من بين هؤلاء أهم منظري الفكر السياسي لجماعة الإخوان المسلمين عند منتصف القرن العشرين =

«ما حققه الأوروبيون» في مجالات الحكم السياسى وغيره، لما كان للمسلم - بتعبير الأستاذ رضا - أن «يفكر أن هذا من الإسلام» أصلاً. وليس من شك في أن فعل التفكير الذى ينسبه «رضا» إلى المسلم - في هذا السياق - ليس تفكير ابتكار وإبداع، بل تفكير استتباع وإلحاق، على طريقة الفقهاء. ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن «فعل التحقيق والإبداع» هو - وعلى الدوام - للأوروبيين فقط، فيما لا يعرف المسلمون إلا «فعل الاستتباع والإلحاق». وبالطبع فإنه لو كان للمسلمين أن يمارسوا «فعل التحقيق والإبداع»، لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم «السابق» هو أصل إبداعهم «اللاحق». وأما أن يتركوا للأوروبيين فعل «الإبداع» ويكتفى المسلمون بفعل «الإلحاق»، فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم «اللاحق» إلى أصلهم «السابق»؛ أو أن هذه الإضافة إنما تكون من قبيل قراءة اللاحق في السابق؛ وهى القراءة التى تظل تأويلية أبداً. وأبداً فإن الأمر لا يتعلق بالسعى إلى دحض فكرة «شمول الإسلام»، بقدر ما يتعلق بالإلحاق على ما يهيمن على بنائها من حضور تأويلى كاسح. ويظل جوهر المشكلة قائماً في أن المسلم عندما «يفكر في أن هذا (الشيء أو غيره) من الإسلام» لا يعنى أنه إنما يكون منه (أى الإسلام) بما يقوم به - هو نفسه - من فعلى الإضافة والتأويل، وليس من الإسلام بما هو في ذاته.

---

=والذى راح يرجو «أن يعلم المسلمون بعد الاطلاع على هذا الكتاب أن أسلوب الإسلام في الحكم والإدارة هو خير ما عرفه العالم، وأن كل نظريات الشورى (الديمقراطية) الوضعية ليست شيئاً يُذكر بجانب نظرية الإسلام». انظر: عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، (دار الفكر العربى)، القاهرة، ١٩٥١، ص ٦. ولعل الخطاب ينكشف، على هذا النحو، عن التحول من «الوعى» (مع رضا) إلى «الרטانة» (مع عودة). ولسوء الحظ، فإن هذه الرطانة تظل هى السمة الغالبة على خطاب الإسلام السياسى بجميع تنوعاته للآن.

والحق أن الأمر يمكن أن يتجاوز ذلك إلى أن يكون القول بشمول الإسلام إبراءً لجرح يشقى به الوعي المسلم، بأكثر مما هو تعبير عن حقيقة. فإذا لم يكن هذا الوعي هو الذى أنتج التطوير اللاحق، ولم يكن قادرًا - فى الآن نفسه - على العيش بعيدًا عن التأثير الطاغى لهذه التطورات المتلاحقة، فإن الخلاص من هذا المأزق قد تبدى له فى القول بشمول الإسلام لكل تطوير لاحق. لكنه يتناسى أن هذا الشمول لا يكون ممكنًا حقًا إلا إذا كان هذا التطوير اللاحق من إنتاج من يتمون إلى الإسلام فعلاً. وأما دون ذلك فإن القول بشمول الإسلام - لهذا التطوير اللاحق - لن يتجاوز كونه محض ادعاء، بل إن هذا الشمول سيكون - بصرف النظر عن حقيقته - مجرد حيلة يسعى بها الوعي إلى الإفلات من مأزق انقسامه وشقائه. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القول بالشمول هو خلاص نفسي، بأكثر مما هو قولٌ معرفي.

## شمول الإسلام: الانتقال من دائرة المباح إلى دائرة الإلزام

وإذا كان البناء الفلسفى والمنطقى لفكرة «شمول الإسلام» - التى هى أحد أكثر المفاهيم مركزية عند كل من يسعون إلى استدعاء الإسلام لى يلعب دورًا سياسيًا حاكمًا فى لحظة ما - ينكشف عن جوهرية التأويل فى بنائها، فإن اكتناه معناها ودلالاتها داخل فضاء الفكر الإسلامى ينكشف عن جعل ما ليس من الدين دينًا. فإن الإصرار على إلصاق ص «الإسلامي» بكل ممارسة إنسانية، إنما ينطوى على ضرورة أن يكون ينبغى النظر إليه على أنه من قبيل «المباح»، موضوعًا لحكم ديني (وجو أو حظرًا). فإن إطلاق الوصف بأن ممارسة سياسية بعينها، هى «إسلام لا بد أن يؤول إلى إطلاق الوصف بلا إسلامية نقيضها؛ وبما يترتب ذلك من أنها تكون موضوعًا لحكم بالوجوب (الشرعي)، فى مق



نقيضها الذي لا بد أن يكون موضوعاً للحكم بالخطر (الشرعي). وإذا انتهى الأمر - على هذا النحو - إلى تحويل المباح إلى موضوع لأحكام الخطر والوجوب (الشرعيان)؛ فإنه لا بد من الوعي بما يعنيه ذلك من تقليص دائرة المباح الواسعة، في الإسلام، لحساب دائرة الإلزام الضيقة. ولقد كان ذلك ما راح يحذر منه «ابن حزم» بوصفه إدخالاً في الدين لما ليس منه. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن الحكم بإسلامية أو لا إسلامية الظواهر والممارسات السياسية يتغير بين لحظة وأخرى، وبين فريق وآخر؛ وعلى النحو الذي جعل مفكراً - بحجم السيد رشيد رضا - يقرر ما سبق ذكره من «أن أكثر علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر معاونيها (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)...، وأن أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع المغاير من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)». وبالطبع فإن ذلك يعني أن حالة الوعي التي يكون عليها العلماء، وما يترتب عليها من موقف سياسي، تكون هي الأصل في قبولهم لظاهرة سياسية بعينها، أو عدم قبولهم لها. وغني عن البيان أن حكمهم بقبول ظاهرة بعينها، أو عدمه، هو مجرد فرع على تصورهم لها؛ حيث الحكم على الشيء هو - كما يقال - فرع عن تصوره. وإذا يتحدد تصور أي ظاهرة بالسياق التأويلي الذي لا حضور لها خارجه (وجوداً وتفسيراً)، فإن ذلك يؤول إلى إن السياق التأويلي هو الذي يحدد انتساب الظاهرة السياسية - أو عدمه - إلى الإسلام.

وإذا كان مفهوم الحاكمية القطبي هو إعادة إنتاج لفكرة شمول الإسلام في إطار ما يُقال إنه النظام الناصري الشمولي المغلق، فإن مفهوم «المرجعية» يمثل إعادة إنتاج لذات الفكرة في إطار ما بدا وكأنه النظام الأكثر انفتاحاً

الذى يسعى المصريون لبنائه بعد ثورتهم على مبارك. وغني عن البيان أنه ليس لذلك من معنى إلا أن المفهوم الذى يتم صوغه ليتحقق من خلاله استدعاء الدينى للاشتغال فى المجال السياسى، إنما يتحدد بطبيعة السياق العام الذى يتبلور داخله.

## من الحاكمية إلى المرجعية الدينية للدولة المدنية

يتمثل أهم ما تطرحه الجماعة فى سياق النقاش الراهن حول مستقبل مصر بعد سقوط مبارك، فيما يجرى الترويج له من سعيها إلى بناء «دولة مدنية ذات مرجعية دينية»؛ وعلى النحو الذى يمكن معه التأكيد على أن مفهوم «المرجعية الدينية» للدولة يتميز بحضور بالغ المركزية فى مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية. وضمن هذا الحضور المركزى الذى تقدم فيه الجماعة ترتيباً للعلاقة بين الدينى والمدنى على نحو يكون فيه الدينى هو المرجع المحدد للمدنى، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الترتيب للعلاقة يقوم على نوع من الافتراض المضمّر بأن الدينى هو الإلهى الثابت، فى مقابل المدنى الذى هو الإنسانى المتغير؛ وعلى النحو الذى لا بد معه أن يدور المدنى المتغير حول الدينى الثابت، أو حتى وراءه. فإذا «المرجع» هو ما يتم الرجوع إليه التماساً لمخرج من خلاف، فإنه كان لا بد من تصوره على نحو من الثبات الذى يسهل افتراضه فى الدينى/ الإلهى، بأكثر من المدنى/ الإنسانى.

وإذا كان أحد لا يجادل فى افتراض أن «المدنى» هو الإنسانى المتغير، فإن الافتراض القائل بأن «الدينى» هو الثابت على النحو الذى يجعل منه مرجعاً، إنما يحتاج إلى نوع من التخديد والضبط. إذ الحق أن تأملاً - ولو أولياً - فى الدين - أى دين - يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقيدى/ تعبدى يتنظم علاقة الإنسان بربه (وهو ما يُقال إنه يختص بالشأن

أو المجال الخاص)، وآخر تشريعي/ تعاملي يتنظم علاقة الإنسان (فردًا وجماعةً) بغيره (وهو ما يُقال إنه - على عكس سابقه - يخص الشأن أو المجال العام). وضمن سياق هذا التمييز، فإن الدين يقبل - وذلك بحسب الإسلام نفسه - أن يكون، في جانبه العقيدي/ التعبدي، موضوعًا للاتفاق بين أهل الأديان جميعًا؛ ﴿قُلْ يَتَاهَلُ الْكِتَابُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾<sup>(١)</sup>، ولكنه - وبحسب الإسلام أيضًا - يقبل أن يكون، في جانبه التشريعي/ التعاملى موضوعًا للاختلاف والتباين؛ حيث ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾<sup>(٢)</sup>. وإذن فإنه لا يمكن افتراض الدين موضوعًا للثبات إلا في أحد جانبيه (وأعني جانب العقيدة وليس الشريعة)، وليس أبدًا على نحو مطلق؛ وهو ما يكاد أن يكون موضوعًا لاتفاق الكافة تقريبًا، وعلى النحو الذى لا يختلف فيه القرطبي مع محمد عبده أو الشيخ شلتوت. إذ الحق أن الجانب التشريعي للدين لا يختلف فقط من دين إلى آخر، بل ويختلف ضمن نفس الدين من لحظة إلى أخرى، ومن بيئة إلى أخرى.

والحق - أيضًا - أن حضور الاختلاف ضمن هذا الجانب من الدين، وضمن الوضع الإنسانى على العموم يبلغ حدًا من المركزية، يؤكد - من جهة - الإقرار الإلهى بهما، وعلى النحو الذى يستحيل معه إهمالهما أو رفعهما؛ وإلا فإن البناء المستقر للدين سوف ينهار تمامًا، كما يؤكد - من جهة أخرى - ما تواضع عليه أهل الاختصاص من أن الاختلاف رحمة في هذا المجال.

(١) (سورة آل عمران: الآية: ٦٤).

(٢) (سورة المائدة: الآية: ٤٨).

وإذ يستحيل رد هذا الاختلاف، في الجانب التشريعى من الدين، إلا إلى اختلاف الوضع الإنساني؛ حيث «لا خلاف - حسب القرطبي بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، .... وأن العالم بذلك (القصد) فإنما تتبدّل خطابه بحسب تبدّل المصالح؛ كالطبيب المراعى أحوال العليل، فراعى (الله) ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو فخطابه يتبدّل»<sup>(١)</sup>. وهكذا يعلق القرطبي تبدّل الخطاب (الإلهي) على تبدّل مصالح البشر الدينية والدنيوية (أو المدنية)؛ وعلى النحو الذى يكون معه «المدني» المتغير أو المتبدّل هو «المرجع» المحدد لما يراه حاصلاً من التبدّل في الخطاب الإلهي إلى البشر. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن تحولات «الديني» الذى تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجعاً للدولة المدنية، يكاد - هو نفسه - إنما تجد مرجعيتها في التحولات الحاصلة في المجال الإنساني/المدني. وإذا كان القرطبي يجعل التبدّل يطال الخطاب الإلهي إلى البشر على العموم، فإن حضور التبدّل ضمن الجانب التشريعى من هذا الخطاب يكون أولياً لا محالة؛ وأعنى من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر الذى يتغير ويتبدّل، وليس بعقائدهم التى يلزم تصور أنها الأكثر ثباتاً ودواماً. ولعله يلزم التنويه - هنا - بما صار إليه القرطبي من أن عدم ربط التبدّل الحاصل في الخطاب الإلهي، بالتبدّل الجارى في مصالح البشر وواقعهم سوف يؤدى لا محالة - إلى وصم الله «بالبداء» - الذى يعنى الجهل -؛ وهو ما لا يمكن قبوله في حق الله أبداً.

ولعل ما يعنيه منظرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة إنما ينصرف إلى هذا الجانب التشريعى من الدين الذى يتعلق بعلاقة الإنسان

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج ٢، (سبق ذكره)، ص ٣٠٣.

بغيره؛ وذلك بما هو الجانب الأكثر اتصالاً بجوهر الدولة التى هى - وبحسب النشأة - محض إطار لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان - فرداً وجماعة - بغيره. وينبنى ذلك على أنه لا يمكن تصوّر أن تتخذ الدولة مرجعيتها من الجانب الاعتقادي/ التعبدى الذى يخص علاقة الإنسان بربه؛ وذلك ابتداءً من خصوصية وفردة تلك العلاقة على نحو لا يمكن معه أن تكون مرجعاً لما تنتظم به علاقات المجموع. وإذ لا يبقى - والحال كذلك - إلا أن الجانب التشريعي/ العملى من الدين - الذى ينتظم علاقة الإنسان بغيره - هو المقصود عند الحديث عن مرجعية دينية للدولة المدنية، وهو الجانب من الدين الذى يجد ما يؤسس لما فيه من الاختلاف والمغايرة - غير القابلين للإنكار أو الدحض - فى الوضع الإنسانى المدنى، فإن ذلك يعنى - وللمفارقة - أن المدنى هو المرجع للدينى، وليس العكس.

ومن حسن الحظ، أن دوران «الدينى» حول «المدنى» لم يغب عن ساحة التفكير الإسلامى؛ سواء أكان فى القديم أم الحديث. ولا يقف الأمر عند مجرد الاحتجاج بأنه يستحيل تفسير ضروب الاختلاف بين المدارس الفقهية، إلا من خلال تعليقه على الاختلافات الحاصلة بين أشكال الاجتماع الإنسانى المدنى؛ بل يتجاوزه إلى ما يقرره بعض الفقهاء صراحة من أن قواعد الاجتماع الإنسانى هو أهم محدّدات الأحكام التى تختص بالعلاقات بين المكلفين. ومن هنا ما صار إليه الفقيه الحنبلى المعروف «نجم الدين الطوفى» من التمييز بين «العبادات» التى لا سبيل إلى معرفتها إلا من النصوص والإجماع<sup>(١)</sup>، وبين «المعاملات» التى لا سبيل إلى ضبطها إلا

(١) فإن هذا الجانب - على قول الإمام الطوفى الحنبلى هو «حقّ الله خاصّ به، ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امثل (الإنسان) ما رسمه له (الله)، وفعل ما يعلم أنه يرضيه... (ومن هنا ما قطع به الرجل من) التعويل على النصوص والإجماع فى العبادات». انظر: الإمام نجم الدين الطوفى: رسالة فى رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (الدار المصرية اللبنانية)، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣، ص ٤٠، ٤٧.

باعتبار المصالح؛ التي يصل الأمر بالرجل إلى حد القول بأن العقل يكون هو الأعم من الشرع بها<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الرجل يجعل كل ما يخص المعاملات وحقوق المكلفين السياسية والشرعية (أو القانونية)، هو من قبيل «المدني» الذي لا مدخل للديني أو للشرع فيه.

ولعل ذلك ما سيظهر - على نحو جليّ - عند رجل الإصلاح، وداعيته الكبير، الأستاذ الإمام محمد عبده؛ الذي يقرر - بصراحة - أن حال الاجتماع المدني الذي يكون عليه الناس أو الأمة هو - وليس الدين - المرجع للقوانين وأنظمة العقاب والجزاء. فإذا ينطلق الرجل من تصور أن «قوانين كل أمة تكون على نسبة درجتها في العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم، وبحيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى، تباينها في درجة العرفان أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختل نظامها»<sup>(٢)</sup>، فإنه يؤكد بذلك على صدور القانون - من دون أن يؤثر مصدره في ذلك

---

(١) فإن هذه من «حقوق المكلفين (الناس)، وأحكامها سياسية وشرعية ووضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها الموعول، ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته». انظر: المصدر السابق، ص ٤٧. وهكذا يبلغ الطوفى حد التأكيد الصريح على أن رعاية المصالح هي أهم ما ينبغي اعتباره فيما يختص بالعلاقات بين المكلفين من الناس، وأنه ليس لأحد أن يدعى أن الشرع هو أعلم بهذه المصالح، وأنه يلزم أخذها من أدلته. والحق أن القاضي عبد الجبار المعتزلى سوف يصل إلى حد أن التفكير بالمصلحة لا يقف عند مجرد «حقوق الناس ومعاملاتهم»؛ بل «إن الله (نفسه) يُتعبّد بالمصالح»؛ وبها يعنيه ذلك من أن مصالح الناس لا تقف عند مجرد تقرير «الحقوق والمعاملات» فحسب، بل تتجاوز إلى تقرير العبادات كذلك.

(٢) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج ٢، (دار الفضيلة)، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ١٥٨.

- عن الحال التى تكون عليها الأمة، ودرجة ارتقائها فى العلم والعرفان. ولعل ما يؤكد على وعى الإمام بأن حقيقة دوران القانون حول حال الأمة ورقبها فى المدنية، لا تتأثر حتى فى حال القول بأن مصدره السماء، يتبدى فى تأكيده على أن أنظمة الزجر والعقاب تدور - بدورها - مع رقى الأمة فى المدنية؛ وبمعنى أنه إذا كانت العقوبة البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقى فى المدنية سوف يفرض نوعاً مختلفاً من العقوبة. فإن هناك «أمة فطرت أفرادها على الغلظة ومجافة الرقة، وكانت بواطنهم منظوية على الخسة والسفالة، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسسة على الجزاءات الشديدة، فمن الخطأ البين أن يُعامل مذبذبهم بالسجن إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقاباً». وهكذا تتناسب صرامة العقوبة وغلظتها مع حال الانحطاط فى المدنية. حين يدرك المرء أن هذه الحال من الغلظة والانحطاط فى المدنية كانت - حسب ابن خلدون - هى حال العرب قبل الإسلام<sup>(١)</sup>، فإنه يستطيع أن يقدر أن هذه الحال هى التى تقف وراء نظام العقوبة الصارم الذى وضعه الإسلام؛ ومع ملاحظة أن الرقى فى المدنية لا بد أن يدفع باتجاه نظام أقل صرامة فى العقاب. فإن هناك «من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهين، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يُسن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقاً على أحوالهم، فلا يُكلفون بالقوانين الصارمة لأنها تضر بهم، شأن من يتجاوز فى استعمال الدواء الحد المخصوص»<sup>(٢)</sup>.

(١) حيث يصف ابن خلدون العرب بأنهم «خلق التوحش الذى فيهم (هم) أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم». انظر: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: على عبد الواحد وافي، ج ٢، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٥١٠.

(٢) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، (سبق ذكره)، ص ١٥٩.

وهكذا فإن الأصل القرآنى للحدود أو نظام العقوبة، لم يمنع الأستاذ الإمام من ربطها بحالٍ معين في الاجتماع المدني؛ وإلى حد ما يمكن قوله من أنها تجد مرجعيتها ونظام معقوليتها في أحوال الاجتماع. وإذن فإنه لم يتعامل معها بما هي نظامٌ ثابت ومطلق يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمانٍ بعينه. وبذلك يكون الأستاذ الإمام قد حسم - قبل ما يزيد على القرن - معضلة العلاقة بين الدينى والمدنى؛ على النحو الذى بدا معه أن النظام القانونى الجزائى إنما يجدان - ولو كانا حتى من أصلٍ دينى - مرجعيتهما التفسيرية في «المدنى» وليس العكس؛ وبما يكشف عن أطروحة أكثر رقيًا من تلك التى يطرحها دعاة الإسلام السياسى الآن. فأولئك الآخرون لا يعرفون إلا منظومة (قانونية وجزائية) ترتبط - على قول الإمام - بحالٍ بعينه في الاجتماع، ويريدون فرضها على حالٍ مغاير للحال الذى نشأت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام من أن وضع قانون طائفة بعينها لطائفة أخرى مباينة لها سوف «يقلب ما يكون دواءً للأولى إلى داءٍ للآخرى»، ويعنى من حيث سيؤدى ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع. وهكذا فإن العبرة - عند الأستاذ الإمام - هى بما يؤدى إلى صلاح الاجتماع البشرى؛ وبما يعنيه ذلك من نزع الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسى والاجتماعى.

وبالطبع فإنه حين يظل أحدًا يتحدث، بعد ذلك، عن «الدينى» كمرجع «للمدنى»، فإنه لا يفعل إلا أن يفرض هالات الإطلاق والقداسة على ما يريد تشغيله من قواعد الضبط السياسى والاجتماعى التى يسعى إلى امتلاك المجال العام، والسيطرة عليه، من خلالها. أو أنه يقوم بإخفاء رؤيته؛ التى هى «مدنية» بطبيعتها وراء ما يقول إنها مرجعية «الدينى» ليضفى عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة؛ وهو المنطق الذى اشتغل به - وعلى مدى عقود - النظام الذى تسعى مصر إلى تجاوزه والانفلات



من أحابيله. ولعل ذلك يعنى وبلا أى مواربة - أن مفهوم «المرجعية» لا يشير - فى هذا السياق - إلى معنى «الإطار التفسيري»، بقدر ما يقترب من دلالة مفهوم «الحاكمية» - الذى صكه «سيد قطب» كأحد الآباء المؤسسين للجماعة الإخوان المسلمين - بكل ما ينطوى عليه هذا المفهوم من دلالات سلطوية قمعية. ويرتبط ذلك بأن ما يُقال إنها «المرجعية» هى أدنى ما تكون إلى المنظومة الجاهزة المغلقة؛ التى تشتمل على جملة قواعد للضبط السياسى والاجتماعى، التى يُراد فرضها على الواقع الراهن لقدرتها على تيسير الهيمنة عليه بسبب ما جرى من استقرار النظر إليها على أنها من الدين. وإذن فإن المرجعية ليست إطاراً مفتوحاً يتحرك مع جوهر التحولات الحاصلة فى الواقع؛ وعلى النحو الذى يجعلها قادرة على استيعاب تعقيداته. ومن هنا لابد من التأكيد عليه من أن مفهوم «المرجعية»، يمثل تواصلًا مع مفهوم «الحاكمية» القطبي؛ بكل ما ينطوى عليه من تكريس منهج الإذعان والتلقى ذى الطبيعة السلطوية الصارمة.

ولعل ذلك مما يسمح للمرء أن يستنتج - فى الختام - أن قبول ورثة الأستاذ «البناء» لفكرة الحزب كأداة لممارسة السياسة، لا يعنى أنهم قد توقفوا عن ممارسة السياسة بالمفاهيم التى يتخفى مضمونها السياسى والاجتماعى وراء قناع الدين، بل يعنى فقط أنها سوف تتحقق من تحت رداء الحزب السياسى الذى جرى استدعاءه - كمفهوم حديث تبلور فى فضاء من الممارسة التى تحقق فيها ضبط العلائق بين الدينى والسياسى ليخايل بتبنى الإخوان لممارسة سياسية متحررة من توظيف الدين كقناع فيها. ولكن الأمر لا يتجاوز - فعلياً - حدود أن «الحزب» - المُفترض فيه ممارسة السياسة بحسب قواعد العقل - سوف يجعل من «الجماعة» ذراعه الدينية التى ستكون مطلوباً منها أن يقوم على حشد وتجييش الأتباع؛ وهى الممارسة التى تبرع فيها الجماعة لما تملك من تاريخ لا تشغل داخله إلا قيم

الطاعة والإذعان المعادية لإعمال العقل. ويعنى ذلك أنهم ينخرطون في إطار تاريخ من الممارسة التي حققت لها الأشعرية السيادة، والتي يحضر فيها العقل كمجرد قناع يُراد التغطية به على الاشتغال المهيمن لكل ما يتناقض مع نظامه. وإذ يكاد الحزب - والحال كذلك - أن لا يجاوز كونه محض قناع حديث يتخفى وراءه ذات المضمون القديم؛ فإن ذلك يعنى أن قيامه لم يؤثر في نظام الجماعة وطرائق اشتغالها. ويتجلى ذلك في أنه إذا كانت «الدعوية» - بما تعنيه من تحفيز الجانب العاطفى الانفعالى في الإنسان - هى آلية اشتغال الجماعات الدينية، فإن «الإقناع» - بما يعنيه من تحفيز الجانب العقلى في الإنسان - هو الآلية الغالبة على اشتغال الأحزاب الحديثة؛ فإنه يبدو - ولسوء الحظ - أن المراقب يلمح أن الحزب القائم على خدمة الجماعة، إنما يعول في اشتغاله على الجانب «الدعوي» العاطفى، وليس «الإقناعي» العقلى؛ وأعنى من حيث تظل الرطانة الدينية هى الغالبة على صياغة الخطاب الذى يتوجه به إلى الجمهور.

وللغرابة، فإن ذلك يتول إلى أن الجماعة تشتغل، وعلى نحو أساسى، بحسب إستراتيجية التخفى وراء الأقنعة؛ حيث يحضر «العقل» من جهة كقناع تغطى به الجماعة على اشتغال اللا - عقل؛ وحيث يحضر الرأسال الدينى من جهة أخرى كقناع تغطى به على سعيها إلى تثبيت هيمنتها السياسية. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الالتباس الذى يسكن خطاب الجماعة منذ صياغته الأولى مع الأب المؤسس «حسن البناء»، يتفاقم بقوة مع ورثته اللاحقين.

## عن العنف الحدث والخطاب تأملات فى المقاصد والمصائر!

يحتاج القول فى هذا الموضوع إلى تمهيد مقدمات، وتحليل خطاب. أما المقدمات؛ فهى تدور حول سطوة الأيديولوجيا على عقل النخبة المصرية، وحول الحدث ومعناه على العموم، وحول وحدة الخطاب وراء المنطوقات المتباينة على سطحه، وأما الخطاب - الذى سيكون موضوع التحليل - فهو خطاب تدين السياسة الذى يتصاعد مدّه - صعودًا لافتًا - فى عالم ما بعد الثورات العربية.

- مقدمة أولى: عن سطوة الأيديولوجيا على نخبة أهل مصر

لا يزال الشرط ما قبل المعرفى هو المهيمن - بقوة - على التعاطى مع كل ما يطرأ على سطح المشهد المصرى من أحداث، أو يجرى تداوله من مفاهيم. وبالطبع، فإن هيمنة هذا الشرط البائس لا تعنى غياب أى معرفة الإطلاق، بقدر ما يعنى الغياب ضارباً من السعى الحر إلى الوعى

بحدود المفهوم أو الحدث، وقراءتها خارج تحديدات الإطارات المرسومة سلفاً التي توجه معظم عمليات القراءة والفهم الراهنة، ومن دون أن تكون، تلك الإطارات نفسها، موضوعاً لمعرفة حقّة، بل يتقبّلها المرء - فرداً وجمعاً - صاغراً، بما هي من المشهورات التي لا تقبل المساءلة أو الفحص. وغنيّ عن البيان أن هذه الإطارات النافية للمعرفة الحقّة، ليست شيئاً إلا جملة التواليف الأيديولوجية الرثة التي يصطخب بها الفضاء المصرى الراهن، والتي أحالت النقاشات الدائرة إلى محض ثمرات، حين أجبرتها على الانحباس داخل جدرانها المصمتة الضيقة، وبحيث لا تغادرها أبداً إلى فضاءات التواصل المنتج. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كانت المفاهيم قد تحولت إلى ساحات يتقاتل الفرقاء المتأدلجون فوقها، وعلى النحو الذى فقدت معه إمكانية أن تؤدى وظيفتها الأصلية كإطارات للفهم العقلانى المنضبط للواقع، فإن هؤلاء الفرقاء قد راحوا - ومعهم الكتائب النشطة التابعة التى أتاحت لها الحداثة فضاءً واسعاً للثرثرة الإلكترونية - يدخلون بالأحداث - بدورها - إلى ماكنة الأدلجة، التى يبدو أن لا شيء، سواها، يدور بهمة فى مصر. وإذ يخرج الحدث، من هذه الماكينة، مطلياً بأصباغ الأيديولوجيا وألوانها البراقة الفاقعة، ويقينها القاطع غير القابل للسؤال، فإنها تثقل عليه - والحال كذلك - بما ينأى به عن الانكشاف تحت شمس الحقيقة، وبيانها الساطع. ولسوء الحظ، فإنه يبدو وكأن المصريين قد تنزّلوا من عالم الأيديولوجيا الضيق، مع كل بؤسه، إلى ما قبله من عالم الغرائز الأولية المنحوسة فى أغوار المكبوت الأدنى. فإن نظرة على ما تفيض به مواقع التواصل الاجتماعى من تواصل الفرقاء المصريين حول قضاياهم بالتشاتم وتبادل السباب بأحطّ الألفاظ وأقذعها، وليس بالتحاور العاقل الرصين، لتكشف عن الانتكاس إلى ما قبل العقل؛ ليس بمعناه المعرفى فقط، بل وحتى بمعناه الأخلاقى أيضاً.

ولعله يبقى وجوب التنبيه إلى أن هذه الممارسة الأيديولوجية تتكأ، في هذا الضرب من الاشتغال المعرفى الفقير، على تراثٍ راسخ لم يعرف فيه عقل العرب إلا إلحاق الفرع الحادث بأصله الثابت بالنقل (عن السلف أو الغير)؛ وبما يعنيه ذلك من معرفة دائرية مغلقة، تحققت لها السيادة على مدى القرون، ولا تسمح بإنتاج أى جديد. وهكذا لا يغادر العرب تراثهم، حتى وهم يتجملون بما تنتجه لهم الحداثة من فيض الزخارف والإكسسوارات؛ وأعنى من حيث إن ما يفعلون - الآن - من تسكين الوقائع ضمن قوالب الأيديولوجيا (الحديثة)، هو محض تنويع على ما كان يفعله سلفهم الصالح من إلحاق النوازل بالأصول (القديمة).

وإذا كانت «أحداث» العنف الذى يحصد أرواح المصريين - مدنيين وعسكريين - قد تحولت إلى أداة للاحتراب الأيديولوجى والتلاعب السياسى بين الفرقاء (وعلى النحو الذى أظهر - جلياً - بؤس ما تمارسه الأيديولوجيا من التدليس والتضليل؛ وذلك من حيث بدا أن الشاغل الرئيس للواحد من هؤلاء الفرقاء، ليس فهم ما جرى ضمن سياقات الحدوث التى يستحيل الفهم من خارجها، بل إدانة الآخر وتصفية الحساب معه)، فإن ذلك يحيل إلى ضرورة بلورة إستراتيجية فى مقاربة الحدث - أى حدث - على نحو يدينه من أن يكون موضوعاً لفهم، ويحرره من الوقوع فى قبضة الأيديولوجيا على نحو كامل.

### مقدمة ثانية: فى معنى الحدث على العموم

ولعل نقطة البدء فى إستراتيجية فهم الحدث تنطلق من أن الحدث - أى حدث - ينبثق داخل سياقات مترابطة هى التى تلعب الدور الحاسم فى تفسير وقوعه. وهكذا فرغم كونه يكون مفعولاً لفاعل - فرداً أو جمعاً -

فإنه لا يخضع لإرادة هذا الفاعل على نحو كامل أبدًا. ويرتبط ذلك بأن «الحدث» يمتلك منطقتًا خاصًا يتطور بحسبه، وينتج تداعياته وتوابعه التي تكون - في الأغلب - على غير إرادة فاعليه؛ وذلك ابتداءً من تحققه ضمن سياقات موضوعية لا تكون موضوعًا للسيطرة الكاملة عليها من جانب هؤلاء الفاعلين. يتعلق الأمر - إذن - بتحرير «الحدث» من وهم وقوعه كمجرد تجلٍّ لإرادة صانعيه؛ أو أنه يحيل إلى ما يمكن القول إنه «موت الفاعل» بما هو عنصر التفسير الأوحد للحدث؛ حيث إنه يتمركز داخل جملة سياقات تحيط به كدوائر متداخلة، تفتح الواحدة منها على الأخرى، مع ملاحظة أن منها ما يكون الأقرب من مركز الحدث، ولكنه الأضيق (وتتمثل في العوامل القرينة المباشرة المسئولة عن وقوعه)، ومنها ما يكون الأبعد، ولكنه الأوسع (وتتمثل في الخطاب السائد بما هو إطار التفسير الأبعد والأوسع). وبقدر ما يفتح المرء على تلك الدوائر المتداخلة (التي تشغل في إطارها إرادة الفاعلين)، بقدر ما يفلح في الإمساك بما يدنيه من فهم «الحدث». ولعله يمكن القول - أيضًا - إنه بقدر ما يملك الفاعلون الوعي بالسياقات التي تحدث فيها أفعالهم، بقدر ما يقدرون على التأثير النسبي في وجهتها، ولكن - ودائمًا - من دون الهيمنة الكاملة عليها. ولعل الأمر يتعلق، والحال كذلك، بشيء مماثل لما جرى في علم «النص»؛ الذي انتهى التطور فيه إلى أن فهمًا منضبطًا للنص يستلزم تحريره من قبضة مؤلفه، وإلى حد الترويج لمقولة «موت المؤلف» بعد أن ظل - على مدى القرون - فرضًا لحضوره الثقيل على النص، وبكيفية ظلت معها القراءة فعلًا لا يرى للنص امتدادًا خارج ذاتية مؤلفه.

### مقدمة الثالثة: عن الخطاب وتباين مضمون القول داخله

يعد مفهوم الخطاب أحد أكثر المفاهيم تأسيسية ومركزية في سياق

التطور الراهن للعلوم الإنسانية؛ وبكيفية بدا معها أن تحليل الخطاب هو مركز الدرس، ليس في الحقل الخاص بتلك العلوم، على تنوعها - فقط - بل وحتى فيما يخص حقول الدرس الفيزيائي والبيولوجي وغيرها. ويتميز المفهوم بالاتساع الكبير في مجال الدلالات التي يشير إليها؛ وإلى الحد الذي يبدو معه أن لا شيء يفلت من حده الرحيب. فهو يشير من جهة إلى القول «الملفوظ» أو «المكتوب»، وإلى ما يقف وراء القول مما لا يكون ملفوظاً أو مكتوباً من جهة أخرى. ولسوف يجري استخدام الخطاب - في إطار هذا التحليل - بما هو هذا الحضور الشفاف الذي لا يكون ملفوظاً أو مكتوباً وراء القول. وحين يتعلق الأمر بهذا الذي يقف وراء القول (ملفوظاً أو مكتوباً)، فإن الخطاب يشير إلى النظام المعرفي (الإبستمي) الجامع لجملة الشروط التي تجعل انبثاق هذا القول ممكناً، في لحظة بعينها. وكمثال، فإن انبثاق القول الديمقراطي، بالمضمون والمحتوى الذي تعرفه الإنسانية اليوم، لم يكن ليصبح ممكناً إلا مع بزوغ «خطاب الحداثة»؛ الذي تبلورت داخله جملة القواعد والمفاهيم (كالمواطن والعقد الاجتماعي والحق الطبيعي والدولة القومية وغيرها) التي جعلت القول الديمقراطي ممكناً. ورغم أن أشكال القول الديمقراطي قد تتعدد، بل وحتى تتباين، فإنها تظل جميعاً تتحقق تحت مظلة ذات الخطاب الواحد؛ وبما يعنيه ذلك، من أن وحدة الخطاب لا تعني توحد الأقوال المتبلورة في إطاره من حيث مضمونها ومحتواها، بل يمتلك الخطاب من المرونة ما يسمح له بأن يستوعب - في العمق - ما يتباين، أو حتى يتناقض من الأقوال على السطح. ولعل مثلاً على ذلك يأتي من اتساع خطاب تدين السياسة (والتعالى بها من الأرض إلى السماء)، في الإسلام، لما يبدو أنها قولان متعارضان في السياسة؛ وأعني بهما القولين البنى والشيعة. ورغم ما يبدو من تعارضهما الظاهر، والذي يؤسس لاحترابهما الدامي في الماضي والحاضر، فإن الخطاب يوحد بينهما،

على مستوى البنية العميقة، على نحو مدهش. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن للخطاب منطقاً يفرض نفسه من وراء ما يطفو على القشرة السطحية للوعي. وبالطبع، فإن ذلك يعنى أن اشتغال الخطاب وفاعليته لا ترتبط بكونه موضوعاً لوعي وإرادة حامله؛ وبما لا بد أن يترتب على ذلك من أن أحداً من الممارسين في حقل خطاب ما لا يمكنه التفكك مما يلزم عن هذا الخطاب من مآلات، مُحْتَجاً بأنها ليست مقصودة لإرادته الواعية. ومن هنا عدم جواز أن يتفكك الحامل لخطاب تدين السياسة - مثلاً - من المآلات الدامية التي ينتهي إليها خطابه، باعتبار أن هذه المآلات ليست من مُرادات وعيه؛ حيث العبرة، هنا، ليست بمُرادات الوعي، بل بمقتضيات الخطاب ولوازمه التي لا تقبل التخلف طالما توافرت شروطها البنيوية الباطنة.

وإذن، فإنه لا بد - وفي كلمة واحدة - من تحرير كل من «الحدث» و«الخطاب» من وهم التحدّد بالذات، من أجل فهم منضبطٍ لهما؛ وهو ما لن يكون ممكناً إلا بالتححرر من سطوة الأيديولوجيا على العقل، ومما يرقد قبلها من الغرائز الأولية التي تهيم بطابعها الانفعالي واللاعقل على مجمل الممارسة الغالبة - الآن - في مصر.

## في تحليل خطاب تدين السياسة

يكشف تاريخ الثورات عن أنها تندلع من أجل الدخول بمجتمعاتها إلى آفاق جديدة. ومن هنا فقد كان الظن أن الثورات العربية سوف تفتح الباب أمام مجتمعاتها لدخول عصر الحداثة العقلية والسياسية والاجتماعية. لكنه يبدو وكأن العرب - وكعهدهم في التفرد دوماً - قد أرادوا لثوراتهم الراهنة أن تكون سبيلهم إلى النكوص إلى العصور الوسطى. فإذا كانت الثورة هي وسيلة البشر في الانفلات من قبضة البنية ذات التمرکز الديني



التي تمحور حولها عالم العصور الوسطى، فإن العرب قد جعلوا ثورتهم هي وسيلتهم في تدين السياسة، والمجال العام على العموم (وبمعنى ممارسة السياسة والتفكير فيها بالدين)؛ وهو الخطاب الذي يبدو أنه - وليس سواه - هو مركز انشغال النخبة المتغلبة - الآن - في مصر. ولعل تأكيداً لهيمنة هذا الخطاب يتجلى - زاعقاً - في ما تنضح به الوثائق المعلنة التي نشأت بموجبها أحزاب وقوى سياسية تحققت لها الغلبة في الانتخابات الأخيرة، لا لما طرحته من برامج للإصلاح أدرك الجمهور قدرتها على إخراج البلاد من أزمتها، بل لما قامت به من استغلال الرأسمال الديني الفاض عند هذا الجمهور. ولعل القلق يساور قطاعاً واسعاً من المصريين لما يتبدى من سعى تلك القوى والأحزاب إلى تضمين الدستور - وهو الوثيقة الأرفع - ما يؤول إلى تثبيت هذا التدين للسياسة؛ وبالكيفية التي تجعل منه قاعدة راسخة تتميز بما تمتاز به الدساتير من الديمومة والثبات النسبي، وليس محض نزوع سياسي مؤقت يرتبط بالمزاج الغالب على المصريين في ما بعد ثورتهم على نظام فاسد (ومعلوم أن مزاج الشعوب يرتبط بشروط لا تكون ثابتة، بل تكون موضوعاً للتغير والتقلب دوماً).

وغني عن البيان أن الصعود الملحوظ لخطاب تدين السياسة قد أعطى دفعة معنوية هائلة لكافة الفياق المنضوية تحت راياته التي بدأت ترفرف خفاقة، وذلك على الرغم من كل ما يقوم بين فصائلها من تباينات تطال التصور ومنهج العمل. وهكذا فقد اندفع الجميع يعملون على تحقيق الغاية القصوى للخطاب (التي هي تدين السياسة) بطرائق في الاشتغال تتراوح بين التطرف والاعتدال. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان التطرف والاعتدال هما محض طريقتين في الاشتغال يتسع لهما الخطاب، فإن ذلك يعنى أنهما من قبيل العارض الذي لا يؤثر في حضور المشتغلين بهما معاً تحت مظلة ذات الخطاب. وبعبارة أخرى، فإن الفارق بينهما يتعلق بمحض «الإجرائي»

السطحي، وليس «بالبنوي» العميق، أو أنه من قبيل الفارق في الدرجة، وليس النوع. وتبعًا لذلك، فإنه لن يكون بمقدور أحد التبرؤ من العنف الواقع تحت مظلة هذا الخطاب، باعتبار أنه مجرد ممارسة منحرفة لأفراد؛ لأن هذا العنف - في حقيقته - لا يتعلق - فحسب - بما يقصد إليه الأفراد، بل يرتبط - وهو الأهم - بضرورات منطق الخطاب. ولسوء الحظ، فإن «العنف» - في كل أشكاله الناعمة والدامية - يكاد أن يكون أحد أهم المآلات التي لا بد أن ينتهي إليها الخطاب الرامي إلى تدين السياسة. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن التفكير في السياسة أو ممارستها بالدين، يحيلها إلى جملة «مطلقات» سوف يجد البعض أن لا سبيل لتسكينها في الواقع - على فرض إمكان ذلك - إلا بالإكراه والقسر. وعلى الدوام، فإنه يبقى أن العبرة هي بالمصائر والمآلات (التي تقتضيها أنظمة الخطابات)، وليست بالمقاصد والنيات (التي تسكن نفوس الأفراد).

فقد يقصد الواحد من دعاة تدين السياسة، واعيًا، إلى جعل قوله ساحة لصوت الاعتدال، ولكن منطق الخطاب يأبى إلا أن يجعل صوت «التطرف»، المراد إسكاته، ينطق في قوله. ولعل تحليلًا لأحد رسائل فضيلة المرشد الحالي لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، ليكشف - بجلاء - عن التباين بين المقصد (المعلن) والمآل (اللازم)؛ وعلى النحو الذي يلاشى المسافة بين «المعتدل» و«المتطرف» من المشتغلين تحت مظلة ذات الخطاب. فبينما الرجل حريص على أن يستند في رسالته إلى تراث الرائد المؤسس، ورمز الاعتدال والمسالمة، الأستاذ «حسن البنا»، فإن صوت رمز العنف والمحاربة «سيد قطب» قد راح يحضر - في الخلفية - مزاحمًا لصوت «البنا» بقوة.

فإذ تنبئ الرسالة المعنونة «وضوح الهدف والإصرار عليه... طريق النهضة» على أنه ينبغي أن يكون للإنسان - فردًا وجمعا - ما يسعى إليه

من غايات وأهداف، مُقتدياً في ذلك بما كان عليه النبي الكريم وصحبه الأبرار، وأن الغاية القصوى لجماعته هي «أستاذية العالم»، فإن ما يستدعيه الرجل من الأستاذ البناء، بخصوص هذه الأستاذية، لا يقدر على زحزحة الحضور الراسخ للأستاذ قطب الذي يمكن القول إنه صاحب التنظير الأوفى داخل الجماعة - لخطاب «الأستاذية على العالم»؛ محدداً لمضمونها ومعناها وما يترتب عليها من أحكام بخصوص المسلمين وغيرهم؛ وعلى النحو الذي تكاد معه أن تكون مركزاً لخطابه كله. وهكذا، فإنه وابتداءً من أن المنطق الكامن لأي خطاب قد يجد تعبيره الأجل والأظهر عند أحد المشتغلين في حقله، بأكثر مما يجده عند آخر، فإنه يبدو أن الإطار الذي كان قطب يفكر داخله، إنما يتجاوب - على نحو أصرح - مع المنطق الكامن لخطاب «الأستاذية»، ولكن من دون أن يعنى ذلك استحالة من داخل الإطار المحدد لفكر «البناء». ولعل ذلك يرتبط بأن الشروط الذاتية، والموضوعية التي توفرت عليها اللحظة التي أنجز فيها «قطب» عمله، قد انطوت على ما سمح لهذا الخطاب بالحصول على هذا التعبير الأجل والأنقى.

ولسوء الحظ، فإنه يبقى أن ما يبنى عليه هذا الخطاب لا يسمح له - مهما اختلفت أشكال التعبير عنه - إلا بأن يكون ساحة إقصاء وتنازل، وليس حوارياً وتواصلاً. ويرتبط ذلك بحقيقة أن مفهوم «أستاذية العالم» يحيل إلى عالم هيراركي تتراتب فيه العلاقات من الأعلى فرضاً على الأدنى؛ وبما يعنيه ذلك من قيام العلاقات الواقعية بين الأطراف التي ينقسم إليها هذا العالم على مفاهيم التفوق والهيمنة والسيادة. وإذا كانت الصورة المستقرة لهذا العالم قد انبثقت مع ابتداء عصر الهيمنة الأوروبية، فإنها تبقى من قبيل الصورة المزدولة التي يسعى الكثيرون لزحزحتها ليستبدلوا بها عالماً لا يعرف الهيمنة والتمييز، ويقوم على الشراكة والندية. وهكذا فإن الصورة

التي يفكر بها فضيلة المرشد في العالم لا تسمح إلا بإنتاج نفس الانقسام الذي يترتب فيه طرفٌ على قمة سلم التراتبية (في الأعلى)، وذلك فيما يجري التزلُّ بالآخرين على ذات السلم (في الأدنى). فالرجل لا يفعل إلا أن يستبدل «أستاذًا» بآخر؛ وبكيفية يمكن أن يُقال معها أنه الانتقال «من عبء الرجل الأبيض» إلى «عبء الرجل المسلم»، وفي تجاهل تام لحقيقة أن العالم يناضل من أجل الانفلات من ربة هذا المنطق الذي لم يتمخض إلا عن قرونٍ من الإفقار والنهب والقتل. وهكذا فإن داعية الإسلام لا يفعل بما يطرحه، إلا تكريس أزمة العالم، بدلًا من اجتراح أفقٍ لتجاوزها.

ولعل الجواب المطروح من داخل الخطاب على السؤال المتعلق بجوهر ما سيحقق به المسلمون أستاذيتهم على العالم، لما يؤكد على هذا التكريس للأزمة. وهنا يلزم التنويه بأن جوابًا على هذا السؤال لا يردُّ في رسالة المرشد، ولكنه يأتي من صاحب التنظير الأوفى لخطاب «الأستاذية على العالم»؛ وأعني الأستاذ «قطب»، الذي أثار المسألة - صراحة - في مقدمة كتابه «معالم في الطريق». فقد مضى يقرر - في حسم - «إن هذه الأمة لا تملك الآن - وليس مطلوبًا منها - أن تقدم للبشرية تقدمًا خارقًا في الإبداع المادي، يحني لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية... فالعبقريّة الأوروبية قد سبقتها في هذا المضمار سبقًا واسعًا. وليس من المنتظر - خلال عدة قرون على الأقل - التفوق المادي عليها!... فلا بد - إذن - من مؤهل آخر لقيادة البشرية، غير الإبداع المادي، ولن يكون هذا المؤهل سوى العقيدة والمنهج».

وحين يدرك المرء أنه ليس ثمة من مجال للإبداع فيما يخص هذا المؤهل البديل؛ حيث إنه «لا بد فيه - على قول قطب - من التلقى عن الله»، فإن ذلك يعنى أن أستاذية المسلمين للعالم لا ترتبط بما أنتجوه من الإبداع المادي أو المادي، بقدر ما تتعلق بالسعى لإخضاع العالم - طوعًا أو قسرًا -

لما يتصورون أنه المنهج الذى تلقّوه عن الله. وإذن فإنها الأستاذية لا ترتبط بها ينتجه الناس على الأرض، بل بالمعطى لهم من السماء؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ستكون عملاً من أعمال المشيئة التى لا اختيار للناس معها. ولعل الدليل على الطابع الإخضاعى لتلك الأستاذية يتأتى من تعيين الأستاذ «قطب» لنقيضها على أنه «الجاهلية»؛ حيث إنه لا سبيل لمن يتمرغون فى درك الجاهلية، إلا الخضوع لسادتهم الأعلين، من الذين يترقون فى معارج الأستاذية. وإذ تتعين الجاهلية، عند قطب، بما هى «إسناد الحاكمية إلى البشر»، فإن الأستاذية - وبمنطق المخالفة - تتعين بما هى «إسناد الحاكمية إلى الله»؛ فإن ذلك يعنى أن «قطب» يعيّن طرفى الصراع على نحو لا مجال فيه إلا لمحض الخضوع والتسليم. وغنيّ عن البيان أنه لا مجال - ضمن سياق هذه القسمة المانوية للعالم، التى تتقابل فيها الأرض مع السماء - إلا لصراع لا بلوغ لنهايته إلا مع انتصار «النور» على «الظلمة».

وحين يدرك المرء أن خطاب الأستاذية سوف ينتهى به - مباشرة - إلى فكرة «الحاكمية»؛ بكل ما تؤدى إليه من ضروب الإقصاء والعنف (اللفظى والمعنوي) سواء أكان بين المسلمين وغيرهم، أم بينهم وبين أنفسهم، فإن له أن يقطع بأن العنف - هنا - ليس محصلة انحراف أفراد، بقدر ما هو من لوازم الخطاب. وتبعاً لذلك، فإنه ليس لأحدٍ من الحاضرين فى ليل خطاب تدين السياسة - الذى تتعالى راياته فى العالم العربى الآن - أن يعتذر بسلامة النية والمقصد عما تتول إليه ضرورات المنطق، وذلك ابتداءً من أن المقصد هو ما يخضع لتوجيه المنطق، وليس العكس. وبالطبع فإنه إذا كان التعويل على النية والقصد يتعلق بتحديد المسؤولية (فى شقيها الجنائى والسياسي) عن الحدث، فإن الأمر - فى هذا التحليل - يتعلق بتعيين المسؤولية المنطقية والخطابية عنه، إذا جاز التعبير. وهكذا فإنه لا مجال، هنا، لاتهم أحدٍ بعينه عن حوادث العنف التى لا يكاد يخلو منها قطر عربى واحد، بقدر ما هو

السعى إلى الكشف عما تتول إليه الخطابات من عنف قد لا يكون مقصودًا لغالبية حاملها من الأفراد ذوى النوايا الطيبة.

وبالطبع فإن القصد من هذا الكشف هو توجيه النظر إلى ضرورة تحرير السياسة من التفكير فيها بالدين، وبما لا بد أن يترافق مع ذلك من تحرير التفكير فى الدين ذاته من داء الإطلاقة؛ الذى هو الجذر الغائر لكل عنف.

ويبقى أخيرًا وجوب السؤال عن الكيفية التى جرى التعامل بها مع هذا الخطاب الذى لا ينتج سوف العنف والاستبداد فى شكله التقليدى والمستحدث؛ والتى تكشف عن الانشغال بمجرد تبديل المضمون والمحتوى على السطح، ومن دون الاشتغال على نظامه العميق، وبما يسمح له بإعادة إنتاج نفسه على نحو دائم. ولعله يمكن القول إن غياب الاشتغال على المضمون يمثل ما يمكن القول إنه الفريضة الغائبة فى كل سعى لتجديد التفكير فى الإسلام.

## قول عن النخبة والخطاب

كان المشهد لافتًا حقًا... وجوهٌ لامعة من النخبة الزاهرة في سماء القاهرة يتحلقون، ببزاتهم الإفرنجية الأنيقة، حول فضيلة الإمام «شيخ الأزهر» الذي وقف - بردائه التقليدي اللامع - يُلقى بيانه الذي فاض بكلام - يستحق كامل التقدير والثناء - حول وجوب احترام حريات الاعتقاد والتفكير والتعبير والإبداع والبحث.

لكنه - ورغم حرارة بيان الشيخ وحسمه - فإنه يبقى من قبيل الاختيار للأيسر الذي يبدو أن أحدًا في مصر لا يمارس سواه؛ والذي لا يعرف معه الجميع - للأسف - إلا الاشتغال بما يصطخب على السطح، وإهمال ما يرقد تحته في العمق. ويتجاهل الجميع - أو حتى يجهلون - أن عالمًا جديدًا لن يخرج من بين ركام الخرائب التي تخلّفت عن عصر مبارك إلا بالاشتغال على ما يرقد في العمق كامنًا تحت السطح الصاخب. لكنه وحين يدرك المرء - بعد أن يشكر للشيخ بيانه النبيل - أن الأصل المهدد للحريات العامة هو - في العمق - الخطاب الذي تقوم على حراسة أصوله المتخفية، المؤسسة نفسها التي يقف الشيخ الجليل على رأسها، فإنه لن يفهم حبور النخبة بالبيان إلا بوصفه جزءًا من تقاليدها في التعيُّش على البيانات وحلو الكلام، وذلك

كبدل مريح عن القيام بعمل معرفى نقدى تبدو مصر فى مسيس الحاجة إليه؛ لكن نخبها تتفلت منه، أو أنها حتى لا تقدر عليه.



فإذ وقف الشيخ الجليل يستدعى من نصوص القرآن ما يستند إليه فى تقرير مبدأ حرية الاعتقاد بعد ما بدا من انزعاج النخبة لتضييق الإسلاميين عليه، فإنه نسى أن ما يتهدد هذا المبدأ ليس نصوص القرآن، بقدر ما هو نمط الخطاب الدينى السائد الذى يجعل من نفسه ديناً، وليس مجرد قولٍ فيه. وإذ المشكلة - والحال كذلك - ليست فى نصوص القرآن، بل فى الطريقة المستقرة التى رَسَّخها الخطاب للتفكير فيها، فإن ذلك يعنى أن حل المشكلة لا يكون أبداً فى استعادة نصوص الدين السمحة، والاكْتفاء بالتأثير على الجمهور بسمو بلاغتها، بل الحل يكمن فى تفكيك البنية المعرفية العميقة للخطاب الدينى المهيمن الذى يوجه النصوص لكى تنطق بما يريده منها؛ ولو كان هذا الذى يريده منها يتعارض مع ما يسعى خطاب القرآن لتثيته. وبالطبع فإن الخطاب يمارس هذا التوجيه لدلالة النصوص من خلال جملة قواعد يفرضها، ويُلزم بالتعامل معها وكأنها من مسلمات الدين التى لا يجوز حتى مجرد التفكير فيها؛ وذلك من قبيل النسخ والمنسوخ والإجماع والعبرة بعموم اللفظ وغيرها من القواعد التى باتت لرسوخها من قبيل ما يستحيل أن يكون موضوعاً لتفكيرٍ أو سؤال.

ومن هنا فإنه إذا كانت ظروف مصر الراهنة قد فرضت على الأزهر أن يلعب دوراً سياسياً يؤديه عبر استدعائه من القرآن لنصوص السباحة والمودة التى يدبج بها بيانات التهذئة وترطيب الأجواء، وجمع شمل الفرقاء، فإن المرء يتمنى لو أنه يتجاوز ذلك إلى الوعى بدور معرفى يسهم به فى دعم الاتجاهات الساعية إلى التفكيك المعرفى النقدى لبنية الخطاب



الدينى المهيم، وتعريه مضمونها الأيديولوجي، والكشف عن آلياتها المعرفية التى ترسخ بها سيادتها التى تستعصى على أى تحدٍّ. فمن دون هذا التفكيك لن يكون النص قادراً على النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه؛ حيث البنية الراسخة هى أشبه ما تكون بالشبكة التى يجرى اصطيد النص فى أحابيلها، فيعجز إلا عن النطق بالدلالة التى تظل معها الوظيفة الأيديولوجية للبنية فاعلةً، ولو كان ذلك عبر إسكات الدلالة التى تتوافق مع نظام الخطاب القرآنى.

وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى الكيفية التى قرأ بها حاملو الخطاب من المفسرين آية عدم الإكراه فى الدين التى اتكأ عليها شيخ الأزهر الأكبر فى التأكيد على مبدأ حرية الاعتقاد. ويأتى المثال مما أورده القرطبى فى تفسيره لهذه الآية؛ حيث يعدد وجوه اختلاف العلماء فى قراءتها، والتى تكاد تنتهى وللغربة - إلى أنها آية للإكراه والإجبار، وليس العكس.

فقد «قيل هى منسوخة، لأن النبى قد أكره العرب على دين الإسلام وقتلهم، ولم يرخص منهم إلا الإسلام، قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها آية ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدُ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ﴾<sup>(١)</sup>، وروى هذا عن ابن مسعود وكثير من المفسرين»<sup>(٢)</sup>. وتبعاً لذلك فإنه لا مجال لتفعيل حكم عدم الإكراه؛ ابتداءً من أن الآية التى تنطق به هى موضوع للنسخ الذى هو - حسب أحد الآباء المؤسسين للخطاب الأشعرى المهيم - «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع

(١) (سورة التوبة: الآية: ٧٣).

(٢) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركى، ج ٤ (مؤسسة الرسالة) بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢٨٠.

الحكم بعد ثبوته»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإن اعتبار آية عدم الإكراه منسوخة يعنى أن حكمها قد بات مرفوعاً، ولم يعد فاعلاً لأن معنى النسخ يعنى رفع الحكم بعد ثبوته؛ وبمعنى أنه النفى الكامل لدلالة عدم الإكراه عن الآية.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لم يختلف كثيراً عند من قالوا إنها «ليست منسوخة»؛ حيث إنهم قد قيدوا حكمها، فجعلوه خصوصاً مُقيداً، وليس عاماً مطلقاً. فقد مضوا إلى أنها «إنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، فإنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية»<sup>(٢)</sup>. وهكذا فإنهم لم يكتفوا بتخصيص حكم الآية بأهل الكتاب، بل جعلوه مشروطاً بأدائهم للجزية؛ وبها يعنيه ذلك من إمكان إكراههم إذا لم يؤدوها. وبحسب هؤلاء، فإن «الذين يُكرهون هم أهل الأوثان، فلا يُقبل منهم إلا الإسلام، فهم الذين نزل فيهم ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدَ الْكُفَّارِ﴾»<sup>(٣)</sup>. وإذن فإنه القول بأن الآية ليست منسوخة في حق أهل الكتاب فقط، ولكن عدم نسخها في حقهم ليس مطلقاً، بل موقوفاً على شرط أداء الجزية، وأما في حال أهل الأوثان، فإنها منسوخة مطلقاً. وعلى أى الأحوال، فإن ثمة من سيبلغ إلى حد اعتبار تلك الآية منسوخة في حق الجميع بما فيهم أهل الكتاب؛ حيث إن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(٤)</sup> نزلت، ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب، ثم إنه نسخها، فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة»<sup>(٥)</sup>. وهكذا فإن الأمر قد

(١) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر (مكتبة الخانجي بمصر) القاهرة ١٩٥٠، ص ٣٣٩.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٤ (سبق ذكره)، ص ٢٨١.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

(٤) (سورة البقرة: الآية: ٢٥٦).

(٥) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

انتهى إلى المحاصرة الكاملة للآية لكى لا تنطق إلا بما يقوله الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن.

وإذا كان إخضاع الآية لقاعدة النسخ (سواء أكانت منسوخة على قول البعض، أم غير منسوخة على قول آخرين) قد آل إلى تثبيت دلالة الإكراه، فإن قراءتها بقاعدة «سبب النزول» سوف تثول إلى تثبيت ذات الدلالة تقريباً. ومن هنا إن الأقوال الثلاثة التى أوردها «القرطبي» كسبب لنزول الآية تتضافر جميعاً فى توجيه دلالتها نحو تثبيت الإكراه. ويتفرع ذلك عن حقيقة أنها تجعل حكم عدم الإكراه منحصرًا فى أفراد محددين، شهدوا وقائع بعينها؛ وعلى النحو الذى يؤدى إلى أن حكمها يتعلق فقط بمن نزلت فيهم، ولا يتجاوزهم إلى من سواهم.

فقد روى ابن عباس أن هذه الآية قد «نزلت فى الأنصار، (حيث) كانت تكون المرأة مقلاتاً (أى لا يعيش لها ولد)، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوّه، فلما أُجليت بنو النضير، كان فيهم كثيرٌ من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأُنزل الله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(١)</sup>؛ وبما يعنيه ذلك من أن حكم عدم الإكراه يتعلق بهذه الطائفة المحددة المخصوصة من أبناء الأنصار المتهودين الذين كانوا هناك فى لحظة بعينها، وأما كل من سواهم فإنهم ليسوا من المشمولين بفاعلية هذا الحكم الذى يتوقف عن الاشتغال مطلقاً بعد زوال سبب نزوله لغياب الطائفة التى يتعلق بها.

وهناك من جعل نزولها، لا فى الأنصار، بل فى «رجل منهم (أبو حصين) كان له ابنان، فقَدِمَ تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهاهم الابنان، فدعوهما إلى النصرانية، فتنصرا، ومضيا

معهم إلى الشام، فأتى أبوها إلى رسول الله مشتكيًا أمرهما، ورغب أن يبعث رسول الله من يردهما، فنزلت ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل الكتاب<sup>(١)</sup>. وإذ يبدو - هكذا - أن حكم عدم الإكراه يبنى على عدم ورود الأمر بعدم قتال أهل الكتاب، فإن ما قيل من ورود الأمر بقتالهم في سورة براءة لاحقًا، لن يكون له من معنى إلا إسقاط حكم عدم الإكراه. وثمة أخيرًا من مضى إلى أنها نزلت «في السبي متى كانوا من أهل الكتاب لم يُجبروا إذا كانوا كبارًا، وإن كانوا مجوسًا صغارًا أو كبارًا أو وثنيين، فإنهم يُجبرون، لأن من سباهم لا يتنفع بهم مع كونهم وثنيين، ألا ترى أنهم لا تؤكل ذبائحهم ولا تُوطأ نساؤهم، ويدينون بأكل الميتة ألا ترى أنهم لا تؤكل ذبائحهم ولا تُوطأ نساؤهم، ويتعذر عليه الانتفاع بهم والنجاسات وغيرها، ويستقذروهم المالك لهم، وإذن فإنه النزول بمن يشملهم حكم من جهة الملك، فجاز له الإكراه»<sup>(٢)</sup>. وإذن فإنه النزول بمن يشملهم حكم عدم الإكراه إلى مجرد سبايا أهل الكتاب، مع اشتراط أن يكونوا كبارًا، وأما غير هؤلاء فإن الإكراه في حقهم واجب، لكي يتيسر الانتفاع بهم من جهة الملك. وهكذا فإن قراءة آية عدم الإكراه بواسطة قاعدتي النسخ وسبب النزول تثول إلى فتح الباب أمام الإكراه من خلال يتيحانه من اشتغال آليات تخصيص الدلالة وقصرها على فئة مخصوصة لا تتجاوزها إلى غيرها. ولعل أغرب ما جاء في تفسير هذه الآية هو ما قيل من أن معناها «لا تقولوا لمن أسلم تحت السيف: مجبرًا مكرها»<sup>(٣)</sup>؛ وبمعنى أن قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ يعني أن الله نفسه ينفي وصف الإكراه عن فعل إجبار المرء على تغيير دينه؛ لأنه يقرر أن الفعل لا يكون إكراهًا طالما أنه يتعلق

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١.

بتغيير الدين إلى الإسلام بالذات. فارتباط الفعل بالدين - ولو كان فعل إجبار - ينفى عنه وصف الإكراه. هنا يتجاوز الأمر تخصيص الدلالة أو قصرها على فئة بعينها إلى نفى دلالة عدم الإكراه بالكلية. فإن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ تعنى حسب هذه القراءة - أن الله يقرر بنفسه أن الإجبار على تغيير الدين ليس إكراهًا؛ لأن الله ينفى عن الفعل - ولو كان جبرًا - وصف الإكراه طالما أنه يكون على الدين.

وهكذا فإن الخطاب يقوم بإحكام قيوده حول النص، وبكيفية لا يكون معها قادرًا على النطق خارج ما تقتضيه التحديدات الصارمة لتلك القيود. ولقد بدا أن صرامة تلك التحديدات تبلغ إلى حد أنها لا تسمح للنص إلا بالنطق بما يريد الخطاب، ولو كان ذلك على حساب القرآن، وتظل هذه القيود التي تتمثل في قواعد وآليات معرفية (كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والتخصيص والقصر وغيرها) بمثابة الطرق التي تمر عبرها كل عمليات فهم النص وقراءته. بل إنه يجرى النظر إلى أى فهم يتحقق من خارج هذه الطرائق على أنه من «عبث العابثين وزيف الزائعين، وجراءة القائلين على الله بغير علم»<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الأزمة ليست في «القرآن»، بقدر ما هي في «الخطاب» الذي يحدد - وعلى نحو خفى كل عمليات التلقى القرائي له. ويعنى ذلك وجوب تفكيك هذا الخطاب على النحو الذي يسمح للقرآن بإنتاج الدلالات المفتوحة التي تتفق مع نظام خطابه؛ وبما يؤثر فيه ذلك من الصراع جليًا بين الخطاب وبين القرآن. إذ الحق أن نوع الدلالة التي يوجه الخطاب إلى إنتاجها، إنما تبقى - بحسب ما بدا في قراءة آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ - من قبيل الدلالة ذات الطابع

(١) محمد عبد الفضيل القوصي: رؤية إسلامية في قضايا العصر، (دار السلام)، القاهرة،

الإقصائي المغلق، في مقابل ما يبدو أنها الدلالة المفتحة التى يدور عليها خطاب القرآن.

حين يقفز الشيخ الجليل فوق كل ذلك الذى فرضه الخطاب من قيود أصبحت تراثاً تقوم مؤسسته على حراسته، وتستهدف كل من يقوم على تفكيكه بالقصف والإدانة، ويستدعى النص القرآنى معزولاً عن السياقات التى فرضها الخطاب لقراءته وفهمه، فإن ذلك يعنى أنه لا يبغي إلا دغدغة مشاعر سامعيه من نخبة الأفندية القاهرية الذين لم يكن أمامهم إلا أن يُظهروا حبورهم ببلاغة الشيخ الناعمة، بعد أن أزعجهم الإسلاميون بغطرستهم وبلاغتهم الخشنة.

\*\*\*\*\*

فقد كان حاضرًا فى خلفية المشهد الذى تصدره الشيخ الجليل، ذلك الصعود الكاسح لجماعات الإسلام السياسى على العموم؛ وبرز منهم بالذات أولئك الذين يجعلون من أنفسهم وكلاءً حصريين للسلف، بما يدور عليه خطابهم من وجوب مراقبة الأفراد وزجرهم (وبما يعنيه ذلك من تصور السبيل إلى الخروج من المأزق المصرى الراهن يقوم فى ضرورة مراقبة المجتمع، وليس السلطة التى أرهقته باستبدادها وفسادها؛ وهو ما يكشف عن غياب أى فهم لطبيعة الأزمة المصرية، ويثول - وللمفارقة - إلى تكريس ذات السلطوية المنفلتة، التى تردت بمصر إلى ما تعيشه من تأزم خانق). وحين أفزع هذا الصعود نخبة الأفندية القاهرية (المبشرة على المقاهى والفصائيات)، فإنها - وقد وجدت نفسها وحيدة فى الميدان - راحت تتلفت بحثًا عن سندٍ، لم تجده إلا فى السلطة الرمزية للشيخ الجليل الذى تجاوب معها فى شدتها. فما الذى كان بمقدور هذه النخبة أن تفعله؛ وهى التى لا تعرف إلا العيش فى ظل راعٍ يسند رؤاها أو حتى يفرضها على

القطعان البائسة من جمهورٍ تعيس. فإنها، وإذ تبلورت عند مطالع القرن التاسع عشر كمجرد مطية لدولة حادثة الجنرال أو الباشا، قد اعتادت أن تجد سندها في تلك الدولة (بما هي أداة إكراه وقهر). وبالطبع فإنه لم يكن لها - مع التوعُّك الراهن لتلك الدولة - أن تعوّل على المجتمع؛ وكيف لها أن تعوّل عليه، وهى التى أرادت له - ومنذ البدء - أن يكون، بل وأن يظل تقليدياً أو حتى وديعاً وجاهلاً لكى تسهل سياسته ويترسخ إخضاعه، فأخلص لها وحافظ على تقليديته، أو حتى على جهله ووداعته.

وبالطبع فإن للمرء أن يتساءل: لماذا - إذن - انزعجت هذه النخبة حين جاء تعبير المجتمع عن نفسه فى الانتخابات البرلمانية والرئاسية الأخيرة، مؤكداً على استمراره تقليدياً كما أرادت له؟ فما الذى فعلته له لكى لا ترى منه هذا الذى أزعجها، أو حتى أفزعها؟



كان المطلب الرئيس للمؤسس الأول لما يُقال إنها الدولة الحديثة (أعنى محمد على باشا) هو - وببساطة بالغة - أن يبنى قاعدة للقوة، يكون مركزها مصر، ليتمكن من تحقيق طموحه فى وراثة إمبرطورية آل عثمان المتداعية. ولأنه بدا أنه ليس ثمة من وجود للقوة إلا عند جيرانه الأوروبيين على الضفة الأخرى من البحر، فإنه قد راح يعبر البحر الفائق ساعياً (بابتعاث البعث واستقدام أهل الاختصاص عند الفرنجة) إلى الإمساك بعناصر قوتهم (سلاحاً وتقنية وتنظيماً). وهكذا فإنه كان الانشغال بامتلاك أدوات القوة ونتائجها (المادية الصلبة)، وليس أسبابها وأصولها (النظرية والفكرية الناعمة). وبالطبع فإن ذلك هو ما يناسب انشغال رجل السياسة الذى ينصبُّ على النقل العاجل للملموس والجاهز، وليس على تأسيس النظر الذى يقف وراءه، ولقد كان على النخبة، التى اصطنعها الباشا

على عينه، أن تصوغ خطابها على النحو الذى يلائم هذا المطلب الرئيس لدولته. وهكذا فإنها وقد اصطنعت خطاباً يؤسس لكيفية اشتغال دولة الباشا، فإن المرء يلحظ أن جوهرية الطابع الأداتى لهذا الخطاب قد كانت كاملة؛ وبمعنى أن الخطاب لم يقف عند حدود المقاربة الأداتية للحدثاة وحدها، بل وقارب المجتمع على نحو أداتى أيضاً. وهكذا فإنه قد ظل - وللآن - يطلب من الحدثاة «قوتها» من دون «عقلانياتها»، بمثل ما كان - ويظل - يطلب من المجتمع «قوة عمله» من غير «أنوار وعيه». ومن هنا إن هذا الخطاب لم يجاوز حدود السعى إلى تركيب قشرة حدثية هشة (تُستعار جاهزة) فوق بنية تقليدية ضاربة الجذور، وتنتمى إلى أفق تفكير يغاير بالكلية ذلك الأفق الذى جعل إنتاج الحدثاة ممكناً. وغنيٌّ عن البيان أن الحرص على إبقاء المجتمع تقليدياً فى الأسفل إنما يرتبط - وعلى نحو جوهري بتصوره كمجرد أداة لتشغيل عناصر القوة المُستفادَة من الحدثاة. وفى كلمة واحدة، فإنه فيما كانت الحدثاة هى «مصدر» القوة، فإن المجتمع كان هو أداة تشغيلها. هكذا شاءت دولة الباشا، وهكذا تجاوب معها الخطاب؛ ومن هنا أنها معاً (أعنى الدولة والخطاب) لم يعرفا إلا محض تفريخ الإكراه والعسف (وعلى النحو الذى يطفح به سطح المشهد الراهن من دون تمييز بين ليبراليه وإسلاميه). ورغم السقوط المدوى لدولة الباشا (ولكل ما تناسل منها)، فإن أداتية الخطاب قد ظلت (بجناحيها الحدائى والتقليدى) تعيد إنتاج نفسها للآن.

فالحق أن نظرة على المشهد المصرى الراهن تكشف عن أن الجميع على سطحه لا يزالون يمارسون على نفس النحو الأداتى. ولسوء الحظ، فإن جماعات الإسلام السياسى التى اختارها المجتمع لإدارة شئونه فى الانتخابات الأخيرة، هى وللمفارقة - الأكثر رسوخاً فى الاشتغال بالمنطق الأداتى للخطاب، وذلك ابتداءً من حقيقة أن خطاب هذه الجماعات هو



محض نسخة معاصرة من رؤية دينية تقليدية مهيمنة تنبنى على مفهوم الفاعل الأوحد الذى يقف بالبشر عند حد كونهم مجرد أدواته التى يفعل بها؛ والتى ارتبطت هيمنتها بأسباب سياسية راحت تتخفى وراء قداسة الدين، ولعل قراءة لما قام به أحد أكبر الأحزاب السلفية من استبدال شعاره بصور مُرشحاته من النساء فى لافتات دعايته الانتخابية، لما يكشف عن امتداد رؤيته للمرأة كأداة للرجل (كفرد) فى الفضاء الخاص، إلى كونها أداة له (كحزب) فى الفضاء العام. وحين يُضاف إلى ذلك أن المُخاصم الأكبر للحدائثة «سيد قطب» قد تسامح - فى «معالم فى الطريق» - مع الجانب الأداتى (العلمى التقني) منها (وإلى حد ترخيصه بالنقل عنها)، فإن بإمكان المرء أن يدرك مدى عمق تجذُر «الأداتية» فى بنية خطاب تلك الجماعات. ومن هنا ما يلزم التأكيد عليه من أن هذا الخطاب لا يمثل خروجاً من المأزق الراهن، بقدر ما يمثل تكريراً له. وبالطبع فإنه يبقى لزوم التنويه بأنه، وحتى على فرض أن نظرية «الفاعل الأوحد» - وهى الجذر العميق لأداتية الخطاب (فى وجهيه التقليدى والحدائثي) - قد تبلورت إفراداً لله بالفعل، فإن ما أدت إليه من تحفى المستبدین والطغاة وراء الله، وذلك من خلال تخليصهم من مسئوليتهم عن أفعالهم الباطشة، ووضعها على كاهل الله الذى سيكون هو المسئول وحده عن أفعالهم لأنه هو خالقها، ليكشف عن أن الدينى (النبيل) قد أصبح قناعاً للسياسى (الرزيل).

ولعل مرويات التاريخ لم تقصد بها حفظته من توجه أحدهم بخطابه للحسن البصرى قائلاً: «يا أبا سعيد... هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأكلون أموالهم ويقولون: إنما أعمالنا تجرى على قَدَرِ الله»، إلا الكشف عن الدور السياسى اللفظ الذى تغطى عليه نظرية الفاعل الأوحد؛ حيث يرد الملوك أفعالهم الباطشة إلى ما يقولون إنه قَدَرُ الله (وفعله) ليتحللوا من مسئوليتهم عنها. ورغم أن الشيخ البصرى لم ينخدع بهذا التلاعب، وأصر

على إثبات أن أفعال هؤلاء الملوك الباطشة من صنعهم ليؤكد مسئوليتهم عنها، ولو كان ذلك على حساب نظرية «الفاعل الأوحد»، فإن ما جرى بعد ذلك يكشف عن أن «مراوغة الملوك» في التخفى وراء الفاعل الأوحد، قد استحال إلى قاعدة راسخة تستعصى على الانكسار. وفضلاً عما تتيحه هذه النظرية من تحصين الملوك ضد المساءلة، فإنها تنطوى على السعى إلى طرد الناس من ساحة الفعل السياسي؛ وعلى النحو الذى يُجلبه ما مضى إليه «حجة الإسلام» الكبير - أبو حامد الغزالي من أن فعل تعيين الناس للحاكم هو من قبيل الفعل المنسوب إليهم على المجاز، وليس فعلهم على الحقيقة. ولأن ثمة من سيذهب إلى القطع بأن هذا الذى مضى إليه «حجة الإسلام» إنما يتسق مع اعتقاده في أن الله هو الفاعل على الحقيقة، فإن ما سيصرح به «الحجة الكبير» من أن «القوة» أو - بلفظه - «الشوكة» كانت هى المحدد لكل ما جرى بخصوص السياسة في الإسلام، لما يكشف عن أن فعل «الله» إنما يجرى استدعاؤه - في هذا السياق - ليشغل كمجرد قناع لإخفاء فعل «القوة».

ولسوء الحظ فإن هذه النظرية (عن الفاعل الأوحد) تظل - بجانبها المتعلقين بتحصين الملوك وطرد الناس من ساحة السياسة - تمارس للآن هيمنة لا يمكن تحديدها على نحو جدي. ويرتبط ذلك - لا محالة - بحقيقة تحوُّلها من «قصد سياسي» إلى «معتقد ديني». وغنيٌّ عن البيان أن هذا «المعتقد الديني» ذو الأصل السياسى كان هو الذى يقف وراء ما جرى في ميدان التحرير - في نفس الليلة التى تنحى فيها مبارك - حين رفع الإسلاميون شعارهم: «الله وحده هو الذى أسقط النظام». وهنا فإن «المعتقد الديني» كان يعود إلى «أصله السياسي». لكنه كان يعود على نحو راح يتوافق مع ما استقر عليه خطاب النخبة (الحديثة!) من النظر إلى المجتمع على أنه مجرد أداة؛ وفقط فإنه كان يجرى التحول به من أن يكون

أداة لدولة الباشا ونخبته، إلى أن يكون أداة لله أو لهم، بوصفهم وكلاءه بالأحرى. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان المصريون هم «الأدوات» التي أسقط الله بها مبارك عن السلطة، فإنهم سيكونون «أدواته» التي سيرفع بها الإسلاميين ليأخذوا مكانه. لكنه يبقى أنه حين يكون الله هو الذى رفع الإسلاميين إلى السلطة من خلال أدواته، فإن من سيحاولون إنزالهم عنها، لن يكونوا - بحسب ما قال أحد دعاةهم أخيراً - إلا خوارج معاندين لحكم الله، ومستحقين لذلك لنفس جزاء المفسدين فى الأرض (من التقتيل والصَّلب من خلاف). وهكذا يظل الخطاب - حداثياً وتقليدياً - يتنزَّل بالناس إلى مرتبة «الأدوات» ويرفض أبداً إنزالهم منزلة «الذوات» التى لها أن تقر وتختار. وهنا يقوم المأزق الذى يجابه فيالق الإسلاميين الساعين إلى وراثة الدولة الراهنة، التى يثور عليها الناس؛ وأعنى من حيث لن يسمح لهم خطابهم الراسخ إلا بإعادة إنتاج هذه الدولة من جديد، ولو كان ذلك من خلال استبدال براقع القداسة، بزخارف وإكسسوارات الحداثة.

وأخيراً فإنه إذا كانت خطاب «الأداتية» - الذى يقوم على النظر إلى البشر كمحض «أدوات»، لا «ذوات» - قد تبلور - فى القديم والحداثة - كمطلب وحاجة سياسية، وجعل منه فقيه السلطان (ووريثه المثقف الحديث) مبدأً وأصلاً ثقافياً يمارس حضوراً راسخاً يستعصى على الغياب، فإنه لن يكون ممكناً من غير تجاوز تلك الأداتية (فى حقل الممارسة والخطاب) بناء العالم الذى يطمح الناس إليه ويبدلون من أجله الدماء، بل إنها - وهى الثابت الذى يقوم عليه الخطاب - ستظل منتجة لموجاتٍ جديدة من الاستبداد والعنف.

وبالطبع فإنه يلزم التنويه بأن هذا التجاوز يبقى فى حاجة إلى نوع من الاشتغال (المعرفى النقدي) المجاوز لما يزدحم به المشهد المصرى الراهن من الصخب السياسى والأيديولوجى الزاعق الذى لا يزال مشغولاً بالمضمون على حساب النظام؛ وهو أصل الأزمة وجذرها الغائر.



## فى تجديد الخطاب بين المضمون والنظام

رغم ما يدنو من القرنين على ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه فى العالم العربى، فإن هذا التجديد - وكل شىء فى هذا العالم التعيس - قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملاً وشاملاً؛ وعلى النحو الذى ظهر جلياً مع الصعود الكاسح - فى أعقاب ثورات العرب - للجماعات الإسلام السياسى التى هى على نحو ما - الوريث التاريخى لمحاولات التجديد الممتدة منذ القرن الثامن عشر.

فقد بدا أن هذه الجماعات قد ارتدت ناكصةً إلى ما يمكن القول إنه إسلام ما قبل العقل؛ الذى هو إسلام الانفعالات والتعصب والغرائز الأولية الذى جعل من دول الثورات ساحة للإقصاء والدماء. وعلى الدوام، فإن هذا الإخفاق يؤدى بالعرب - ولو على نحو ضمنى إلى استعادة «السؤال» الذى يعد - تاريخياً معرفياً - من إرهابات «الحداثة» ومقدماتها الباكورة. وهكذا فإن السؤال الدائع: لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم؟ - وهو سؤال الحداثة الباكر الذى لم يغادر أرض العرب منذ انغرس فى التربة المصرية - مع نابليون - عند بدايات القرن التاسع عشر - قد

كان هو السؤال الذى فرض نفسه على اللحظة التى بدا لهم فيها، أو حتى لبعضهم، أنهم يغادرون - وللغربة - عالم «الحداثة» إلى مابعدها.

وإذ يبدو أن بعضاً من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوّه والالتباس؛ وهو التشوّه الذى يطال - لسوء الحظ - دلالة الثلاثى المفاهيمي (التجديد - الخطاب - الدين) الذى يتركّب منه هذا العنوان الرئيسى: «تجديد الخطاب الدينى». وإذن فالأمر يتعلق بوجوب إعادة النظر؛ ليس فقط فى الدوال اللفظية الثلاثة التى يتألف منها هذا العنوان، بل وفى طبيعة العلاقة التى تقوم - بحسب ما يكشف التحليل - بينها؛ التى هى علاقة المجاورة. ولسوء الحظ، فإن «المجاورة» هى أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقرًا، إذا جاز أصلاً أنها علاقة. إذ الحق أن تلك «المجاورة»؛ وأعنى من حيث هى آلية الخطاب العربى الرئيسة فى مقارنة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها، هى أحد أهم الجذور المغذية لأزمته الضاغطة التى لا يزال يتخبط فيها. حيث المجاورة لا تحيل إلى ما هو أكثر من أن مفهومًا يقف إلى جوار آخر؛ وبما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما هى علاقة خارجية محضة. وغنيّ عن البيان أن كون العلاقة بين مفهومين، أو أكثر، هى ذات طابع «خارجي» إنما يعنى أن الواحد منهما يظل وحدة مصمتة ومغلقة على ذاتها؛ وبحيث لا يكون ممكناً أن يفتح الواحد منها على الآخر مؤثراً فيه ومتأثراً به فى سياق تفاعلي، يسمح للمفهوم أن يتخارج من ذاته ليتواصل مع الآخر، بدل أن يتناحر معه بحسب ما هو حاصل حتى الآن. وضمن سياق هذه العلاقة التجاورية التى تعد الأكثر صورية وفقرًا - لأن المفهوم - فى إطارها - لا يملك إلا أن يقوم إلى جوار غيره، منكفئاً على ذاته، ومسجوناً داخل أسوار عزله - فإنه لا بد من توقع أن يكون التجديد مجرد عملٍ خارجي لا يطال

أبداً ما يتعدى حدود سطح الخطاب؛ وبمعنى أنه لا يتجاوز كونه مجرد طلاءٍ يستهدف «التجميل» وليس فعلاً معرفياً يصنع «التغيير». ويرتبط ذلك بأن فعلاً يستهدف «التغيير» حقاً، لا بد له من تجاوز السطح إلى ما يقوم تحته من الأصول العميقة المؤسسية.

وابتداءً من ذلك، فلعله يجوز القول بأن المأزق الأعتى لما جرى الاصطلاح على أنه خطاب التجديد إنما يتأتى من أنه لم يتجاوز حدود القول المعلن على السطح (أو المضمون) إلى ما يرقد تحته من الرؤى والتصورات الحاكمة. إذ يبدو أن عدم الوعي بهذه الرؤى والتصورات الحاكمة هو ما سيجعل المجددين المسلمين لا يفعلون تقريباً إلا محاولة إجبار ما ينتمى إلى مجالٍ بعينه على الوقوف إلى جوار ما ينتمى إلى مجالٍ مغاير - أو حتى مناقضٍ - له بالكلية. وليس من شك في أن ذلك - بالذات - هو ما سيجعل الطهطاوى يضع «تدبير السياسة الفرنسية» القائم على «أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنسية هي قانونٌ مقيدٌ»<sup>(١)</sup>، إلى جوار «تدبير الدولة المصرية» القائم على «أن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا، فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسئولية لأحدٍ من رعاياه»<sup>(٢)</sup>. ولقد كان ذلك بمثابة التجسيد الفعلي في مسألة بعينها - لحقيقة أن الطهطاوى لم يفعل - على العموم - إلا أن طلب من التراث الأشعري أن يرقد في سلام - كمكوّن جواني - تحت زخارف الممارسة الحديثة - كمكوّن براني - ليتشاركاً معاً

---

(١) الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق: محمود فهمي حجازي، (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٢٩.

(٢) الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، دراسة: مصطفى لييب عبد الغني، (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣٥٤.

في بناء خطابه الذي لا يزال يشغل - في عالم العرب - للآن. وهكذا فإن مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» - ذو الأصل المعتزلي الذي استخدمه الطهطاوى كجسر ينقل بواسطته ممارسة المحدثين إلى عالمه، قد كان عليه أن يتجاوز مع مبدأ «نفى السببية» الأشعري؛ القاضي بأن «التأثير في الحقيقة للمولى سبحانه وتعالى وأن إطلاق لفظ المؤثر على السبب إنما هو باعتبار الظاهر»<sup>(١)</sup>. وكان ذلك يعنى أن ما يستحيل قيامه إذا غابت السببية (وهو مبدأ التحسين والتقبيح العقليين) عليه أن يشغل إلى جوار مبدأ «نفى السببية» المناقض له؛ وعلى النحو الذي بدا معه أنه خطاب النقائص المتجاوزة.

ولعل هذه النقائص المتجاوزة هي ما ستقوم وراء ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده من وضع عقيدة الأشعرية (في الصفات) إلى جوار اعتقاد المعتزلة (في العدل)، في محاولته الرائدة لتجديد علم العقائد التي باشرها في «رسالة التوحيد». وذلك فضلاً عن أنه قد كان بعينه هو ما تقصد إليه الدعوة إلى «فتح باب الاجتهاد» التي لم تكن تعنى إلا محاولة ترميم البنية القديمة، مع استمرار التفكير من داخلها قائماً هو نفسه. وهنا يلزم التنويه بأن استمرار التفكير ضمن ذات البنية القديمة قد كان من أهم العوائق التي حالت دون إنتاج «تجديد» فعّال يخرج بواقع العرب من أزمتها، إذ نطل البنية الكلية قادرة؛ ليس فقط على تحييد كل اجتهاد جزئي، بل وتحويله إلى أحد العناصر التي تطيل بها أمد بقائها؛ وذلك بسبب ما تحايل به من قدرتها على التجاوب الدائم مع كل جديد ومُستحدث. وهكذا تنكشف الطريقة التي انفتحت بها «باب الاجتهاد» - في العصر الحديث - عن مفارقة «التجديد» الذي يؤول إلى إطالة أمد بقاء «القديم»، بل وحتى إدامته وجوده.

---

(١) الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: عماد بدر الدين أبو غازي (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٣٢.



ومن جهة أخرى، فإنه يمكن القول - ضمن ذات السياق - بأن «خارجية» العلاقة لا تحدد فحسب علاقة التجديد بالخطاب، بل وكذلك علاقته بالوصف «ديني» الممنوح له. فالمرء يلاحظ أن وصف «الديني» لا يقدر على أن يستغرق الخطاب المهيمن في عالم العرب؛ حيث تبقى نفس ثوابت ما يُقال إنه الخطاب الديني وهي الأهم في أى تحليل للخطاب لا محالة - راقدة تحت كل ضروب الممارسة السياسية والاجتماعية والمعرفية التى تشغل في عالم العرب، الأمر الذى يعنى أنها تستغرق «الديني» مع غيره، وأنه - لذلك - ليس إلا أحد الأفتنة الخارجية التى يشغل من تحتها الخطاب. ولسوء الحظ، فإن حضور الدينى كمجرد قناع للخطاب يتحول به من كونه «ديناً» ليصبح مجرد «أيديولوجيا». ولسوء الحظ، فإن الدين، وغيره من المفاهيم، يتحول - ضمن سياق الأيديولوجيا - إلى ساحات يتقاتل الفرقاء المتأدلجون فوقها، وعلى النحو الذى تفقد معه تلك المفاهيم إمكانية أن تؤدى وظيفتها الأصلية كإطارات للفهم العقلانى المنضبط للواقع؛ وبما يؤكد على الحضور الفقير لها<sup>(١)</sup>. وهنا يلزم التنبيه إلى أن هذه الأدلة تقوم على ضربٍ من الاشتغال المعرفى الفقير، الذى يتكأ على تراثٍ راسخ لم يعرف فيه عقل العرب إلا إلحاق الفرع الحادث بأصله الثابت بالنقل (عن السلف أو الغير)؛ وبما يعنيه ذلك، من معرفة دائرية مغلقة، تحققت لها السيادة على مدى القرون، ولا تسمح بإنتاج أى جديد. وهكذا لا يغادر العرب ساحة تراثهم، حتى وهم يتجملون بما تنتجه لهم الحداثة من فيض الزخارف والإكسسوارات؛ وأعنى من حيث إن ما يفعلون

---

(١) ولعل ذلك ما يكشف عنه ما جرى من صعود جماعات الإسلام السياسى التى أظهر تسربها بخطاب الدين أنها لا ترى فيه إلا محض أيديولوجيا تسعى بها إلى السيطرة على المجال العام. وغني عن البيان أنه ليس هناك ما يمكن النظر إليه على أنه إقفارٌ للدين أكثر من تحويله إلى أداة «هيمنة» بدل أن يكون وسيلة «تحرر».

(الآن) من تسكين الوقائع ضمن قوالب الأيديولوجيا (الحديثة)، هو محض تنويع على ما كان يفعله سلفهم الصالح من إلحاق النوازل بالأصول (القديمة). وهنا تحديداً تقوم أزمة «التجديد» التي لا سبيل إلى تجاوزها إلا بإمساك الوعي بما يرقد تحت الأقنعة المتعددة للخطاب، وإلا فإن الأمر لن يتجاوز حدود لعبة تغيير الأقنعة وتبديلها على سطحه؛ وهى اللعبة التي برع فيها الخطاب العربى الحديث بالذات.

وهنا فإن ما يبدو من كون مفهوم «الخطاب» هو الأكثر مركزية بين هذا الثلاثى المفاهيمي؛ وأعنى من حيث يبدو كالجامع بين «التجديد» الذى يكون ممارسة عليه من جهة، وبين «الدينى» الذى يكون وصفاً لمضمونه ومحتواه من جهة أخرى، لا بد أن يحيل إلى ضرورة البدء بتحريره أولاً من وطأة التشوّه والالتباس.

ولعل وصف الالتباس الذى يطال مفهوم «الخطاب» فى العربية بالذات، إنما يتأتى من كونه يرتد والخطابة، إلى جذر لغوى واحد؛ الأمر الذى يتيسر معه للبعض أن يختزل «الخطاب» فى مجرد «القول» لغة وبلاغة. وتبعاً لذلك فإنه يجرى اختزال الخطاب فى «منظومة البيان بكل قوالبها وقنواتها؛ أعنى ما يشمل الخطبة والدرس والفتوى والكتاب والمقال، وما يتسع لغيرها من كل قوالب العرض لمضامين العرض»؛ حيث «المُستهدف ليس المضمون الذى جاءنا من الله، وإنما الوعاء الذى نقدم فيه هذا المضمون للناس». وعلى الرغم من أن لفظ «الخطاب» إنما ينطوى على معنى «القول» لا محالة، فإن دلالته «كمفهوم» إنما تتجاوز حدود القول إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه من بنية ونظام يفسران «القول» ويتجاوزانه إلى ما سواه. ومن هنا ما يتسمان به من شمول وكلية يرتقى معها «الخطاب» إلى حدود المفهوم «المعرفي» القادر على أن يهب العقلنة والتفسير لكل ما يتحقق فى فضاءه من أفكارٍ وممارساتٍ جزئية.

فالحق أن مفهوم الخطاب يعد أحد أكثر المفاهيم تأسيسيةً ومركزيةً في سياق التطور الراهن للعلوم الإنسانية؛ وبكيفية بدا معها أن تحليل الخطاب هو مركز الدرس، ليس في الحقل الخاص بتلك العلوم، على تنوعها فقط، بل وحتى فيما يخص حقول الدرس الفيزيائي والبيولوجي وغيرها. ويتميز المفهوم بالاتساع الكبير في مجال الدلالات التي يشير إليها؛ وإلى الحد الذي يبدو معه أن لا شيء يفلت من حده الرحيب. فهو يشير من جهة إلى القول «المفوض» أو «المكتوب»، وإلى ما يقف وراء هذا القول مما لا يكون ملفوظاً أو مكتوباً من جهة أخرى<sup>(١)</sup>.

ورغم ما يبدو - والحال كذلك - من أن صرف دلالة الخطاب إلى مجرد «القول» ولا شيء سواه، إنما يؤول إلى ابتداله؛ وأعنى من حيث ينتهى إلى تغييب كل ما يجعله منتجاً لمعرفة حقة، فإن كثيرين من ذوى الوعي الساذج والفهم البليد، لم يجاوزوا بفهمهم لمقولة «تجديد الخطاب الديني» حدود السعى إلى «تغيير» أسلوب القول، وتحديث لغة «الوعظ»؛ وبكيفية كان لا بد معها أن تكون «المرجعية» في التجديد لأصحاب الصفة والشأن في إدارات «الإرشاد والوعظ» التابعة لوزارات الأوقاف والشؤون الدينية العربية من جهة، ولمن جرى الاصطلاح من جهة أخرى، على أنهم «الدعاة الجدد» الذين لم يعرفوا من «التجديد» إلا أنه الاستثمار الأمثل لأدوات وأساليب التواصل الحديثة في توصيل المضمون والمحتوى القديمين<sup>(٢)</sup>.

---

(١) ولسوف يجري استخدام الخطاب - في إطار هذا التحليل - بما هو هذا الحضور الشفاف الذي لا يكون ملفوظاً أو مكتوباً وراء القول؛ مع ملاحظة أن هذا القول لا يكون ممكناً دونهُ.

(٢) ويتفرع ذلك عن حقيقة أن هؤلاء «الدعاة الجدد» كانوا يتجاوبون مع بروز شريحة «الأثرياء الجدد» الذين كانوا يريدون إسلاماً لا يتصادم مع الدولة من جهة، ويبشّرهم - وهو الأهم - بأن «الثراء» هو علامة على رضا الله عنهم، ويتيح لهم =

وهكذا فإنه إذا كان «باتريك هني» قد رأى في ما يقدمه الدعاة الجدد «ملامح بروتستنتية جديدة»، فإنه «إذا كانت البروتستنتية الجديدة، في فرنسا وأمريكا، تتضمن تطويراً للمضمون قبل الشكل، فإن ذلك ما لم يفعله الدعاة الجدد بمختلف تنويعاتهم؛ حيث السمة الغالبة على خطاب هؤلاء أنهم سلفيون للغاية. وحتى إذا ركزوا على الوجه السمح للدين فهم لا يملكون الحق في الاجتهاد ولا القدرة عليه»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإنهم «سلفيون» بلا اجتهاد، و«شكلاونيون» بلا مضمون، ودعاة «تكيف» بلا تجديد.

وإذ يبدو أن وعياً بدلالة الخطاب يتخطى هذا الفهم البليد - وبحيث يتجاوز حدود «القول» إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه - هو أمر بالغ الجوهرية - حقاً - من أجل بناء «معرفي» للخطاب يقدر معه الوعي على احتوائه بما هو السبيل الوحيد للسيطرة عليه، على النحو الذي يفتح معه الباب للانفلات من سطوته. فإنه يلزم التنويه بأن الأمر فيما يتعلق بهذا القائم في وراء، قاراً تحت سطح القول، إنما يتجاوز، لا مجرد «القشرة الأولى» للقول التي تعنى لغته وأسلوبه، بل وحتى «قشرته الثانية» التي تعنى محتواه ومضمونه، إلى ما يقوم كامناً خلفهما من نظامه وبنيته العميقة. ولعل قيمة هذا الثاوي في الخلف (نظاماً وبنية) تتأتى من كونه يكاد يمثل بوتقةً ينصهر فيها كل من «القول» و «العقل» في هوية واحدة وعلى نحو يكاد يدنو فيه - أي خطاب - من أن يكون، لا نظاماً أو بنية لمجرد «القول»، بل وحتى ساحة يمكن فوقها تعيين نظام وطرائق وآليات عمل

---

= العيش على الطريقة الحديثة التي لا يقدرون على الزهد فيها. وهكذا فإن الأمر معهم لم يتجاوز حدود مجرد «تكيف» الخطاب مع التحولات الحاصلة، وليس أبداً تجديده أو تغييره.

(١) وائل لطفي: ظاهرة الدعاة الجدد، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ٢٠٠٥،

«العقل» ذاته. ثمة إذن مستويات ثلاث يتدرج بينها مفهوم الخطاب؛ (أولها) مستوى الأسلوب أو اللغة، و(ثانيها) مستوى المضمون أو الفكرة، و(ثالثها) مستوى النظام أو البنية. وإذا تتراتب هذه المستويات من الأظهر إلى الأعمق، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن كل محاولات التجديد لم تتجاوز حدود المستويين الأولين (أى مستويي الأسلوب والمضمون)؛ وعلى النحو الذى انحصرت معه هذه المحاولات عند سطح الخطاب أو قريباً منه. ومن هنا تبلور الحاجة إلى ضرورة مقارنة مفهوم «التجديد» على النحو الذى يتيح له الاشتغال على البنية والنظام العميقين للخطاب.

إذ يبدو أن طبيعة «التجديد» - من حيث هو فعل يتعلق بشيء تقادم عهده، ويُراد مع ذلك إطالة أمد بقائه، إنما تعيّن حدود اشتغاله عند مجرد مضمون هذا الشيء ومادته، وليس نظامه وبنيته. فتجديد أى شيء قائم إنما يعنى مجرد إحداث إضافات، أو حتى تغييرات، تطال مضمونه ومادته، ومع الاحتفاظ - بالطبع - بنفس نظامه وبنيته. ومن هنا فإن «تجديد بناء» هو أمرٌ يختلف كلياً عن «بناء جديد»؛ وأعنى من حيث يحيل البناء الجديد إلى تحول يطال البنية نفسها، وبما يقتضى تفكيكاً للبناء القديم، على نحو يهيئ لبديل مغاير. وهكذا فإن الأمر يقتضى - فيما يتعلق بمقاربة حقّة للخطاب تطال بنيته ونظامه؛ وهما الأساس فى عالم أى خطاب - ضرورة مجاوزة مفهوم «التجديد» إلى آخر أرقى يهيئ لخطاب بديل. ويتفرع ذلك - بالطبع - عن حقيقة أن مفهوم «التجديد» يبدو مُقيداً بحدود البناء «القديم»؛ لأنه لا يقدر على تجاوز «المضمون» إلى «البنية والنظام».

ولعل تعدى الخطاب لكل من مجرد «الأسلوب والمحتوى» اللذين يبدوان كقشرتين يرقد تحتها أصله وأساسه؛ وأعنى بهما نظامه وبنيته اللذين يدنوان من أن يكونا نظاماً للعقل ذاته (وأعنى من حيث يشكل الخطاب ويتشكل فيه وبه فى آن معاً)، إنما يحيل إلى شمول الخطاب وكليته؛

وبكيفية يصبح معها تحديدده بمجرد «الديني» قصورًا لا بد للوعى في سعيه إلى تعيين أزمة الخطاب - من تجاوزه ورفع. فالدين - كما سبق القول - ليس إلا مجرد أحد الأقنعة التي يعمل الخطاب من تحتها، ولا يختلف عن غيره من أقنعة أخرى تتحقق من خلالها حياة الخطاب. وبالطبع فإنه ليس من المنطقي والحال كذلك - الارتداد بأزمة جمود الخطاب إلى أحد أقنعتة فقط (كالقناع الديني مثلاً)، لأن ذلك لا يعنى فحسب - فتح الباب أمامه للإفلات من أى نقد أو تفكيك لنظام بنيته العميقة، بل وسوف يتيح لهذه البنية أن تستمر في الاشتغال من تحت الأقنعة الأخرى؛ وعلى النحو الذى سرعان ما سيسمح لها بأن تعاود اشتغالها تحت القناع الديني مرة أخرى؛ وإن بآليات مراوغة هذه المرة. ولعل ذلك يعنى أن فعالية أى «تجديد» إنما ترتبط بوجوب التمييز بين الخطاب وأقنعتة، وأن الأمر يستلزم أن يكون الاشتغال التفكيكي / النقدي على «الخطاب» - كحضور شفاف يتميز بوجود شبه ما ورائي سابقاً على، أو حتى مقارناً للاشتغال التجديدي على أقنعتة.

حقاً إن للديني - في سياق الخطاب العربى الراهن بالذات - خصوصية تتأتى من كونه الفضاء الممتد الذى تبلور فيه هذا الخطاب على مدى تاريخي طويل، واكتسب من ذلك سلطته الخاصة التى راحت تترسخ وراء قداسة «الديني» وتعاليه. ولكن مراوغات هذا الخطاب إنما تستهدف - من وراء تعيينها لما يلزم تجديده بأنه القناع «الديني» ولا شيء سواه - لا مجرد التغطية على بؤس أشكال الممارسة المتحققة تحت أردية الأقنعة الأخرى للخطاب (من سياسية وفكرية وعلمية وغيرها)، بل وإلى إطالة أمد بقائه أيضاً. إذ الحق أن تجديد القناع القائم على سطح الخطاب لا يعنى أكثر من إظهاره على غير حقيقته؛ لأن الأمر لا يجاوز حد مجرد الزرَكشة التى يستطيع معها أن يخایل بجدته وقدرته على مسايرة الأحداث.

وفضلاً عن ذلك، فإن تمييز الخطاب بوصف «الديني» أو غيره، إنما يثول - وبالضرورة - إلى قصر التجديد على مضمونه فقط. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن انشغال المرء آنئذ لا بد أن يقف عند حدود ما يربطه بالديني الذي يجعله وصفاً مُحدِّداً للخطاب؛ وبما يترتب على ذلك من أن القضايا الدينية ستكون هي موضوع انشغاله. وبالطبع فإن استغراق المرء في القضايا الدينية - التي هي مضمون خطابه - سوف تجعله غير قادرٍ على الوعي بما يرقد تحتها من نظام كامن يرقد تحتها. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن العلاقة بين المضمون والبنية أو النظام هي علاقة بين ما هو «جزئي» وبين ما هو «كلي». وإذ يندرج المضمون/ الجزئي تحت مظلة النظام/ الكلي، فإن «الكلي» يظل قادراً على تطويع الجزئي وإدماجه تحت مظلته، وذلك في حين لا يملك الجزئي نفس القدرة على التأثير في الكلي، بل إنه لا يملك إلا الانصياع لتحديدات هذا الكلي وإلزاماته. ويعنى ذلك أن تجديد المضمون/ الجزئي لا يمكن أن ينعكس على النظام/ الكلي، وعلى العكس فإن تجديد نظام الخطاب أو إعادة بنائه، على نحوٍ شامل، لا بد أن تنعكس على المضمون/ الجزئي. وهكذا فإن تحميل المضمون/ الجزئي بجديدٍ يمضي في عكس اتجاه الرؤية التي يكرسها النظام/ الكلي، يبقى عملاً غير قادرٍ على كسر تلك الرؤية، بل إنه يجد نفسه؛ ليس فقط مُشتغلاً تحتها، بل وموفرًا لها ما تطيل به أمد وجودها؛ وذلك من حيث يخيل - كما سبق القول - بقدرتها على استيعاب الجديد/ المُستحدث.

ومن هنا جوهرية «ضبط المفاهيم»، لما يثول إليه هذا الضبط من الانتقال من مجرد «تجديد» وزرَكشة المظهر إلى «تفكيك» وإعادة بناء الجوهر، ومن حصر الاشتغال على الخطاب في أحد أقنعتة - رغم جوهريته وخصوصيته - فقط، إلى إطلاق الاشتغال عليه كنظام وبنية ينتظمان كافة الأقنعة ويتجاوزانها أيضًا؛ وهو الاشتغال الذي ينبغي أن يحظى بالأولوية



القصوى. وعلى الرغم من وجوب التمييز - هكذا - بين الخطاب وأقنعتة، فإنه يلزم التأكيد على أن أى مقارنة للخطاب فى عمومته لا بد - مع ذلك - أن تتحقق على ساحة واحدٍ من هذه الأقنعة التى يوجد الخطاب من خلالها. فبمثل ما يهبها الخطاب - فى كليته - المعقولية والتفسير، فإنها - فى جزئيتها - تكون هى المحققة له فى الوجود. وهكذا فإن واحدًا من الأقنعة المتعددة (الليبرالية/ القومية/ الإصلاحية/ العلمانية وغيرها) للخطاب العربى مثلاً - يصلح أن يكون مدخلًا للإمساك بثوابت هذا الخطاب.

وانطلاقًا من ذلك، فإن القناع الإصلاحى للخطاب العربى (وعند اثنين من كبار المجددين كالأفغانى ومحمد عبده مثلاً) يمكن أن يكون هو نقطة البدء فى السعى إلى الإمساك بثوابته العميقة. فإنه إذا كان النصف الأول من القرن التاسع عشر قد صرف همه (مع الطهطاوى والتونسي) إلى قراءة أصول التمدن الأوروبى الحديث على النحو الذى يرفع التناقض بينها وبين أصول الإسلام (من دون أدنى إحساسٍ بأى تهديد للإسلام)، فإنه بدا وكأن النصف الثانى منه قد شهد (مع الأفغانى) - بالذات - إحساسًا متزايدًا بالخطر الذى تمثله أوروبا وحداثها على الإسلام. وقد ارتبط ذلك بما بدا من إرجاع من يسميهم الأفغانى «المغفلين من الإفرنج»، لما يعيشه «المسلمون من فقرٍ وفاقه وتأخر فى القوى الحربية والسياسية عن سائر الأمم»<sup>(١)</sup>، إلى الإسلام وعقائده. وعلى نحوٍ أساسى، فإن السعى إلى دفع هذا الاتهام قد تمثل فى تبنى آلية اعتذارية ترى فى أن هذا الذى يرد إليه الإفرنج «تأخر المسلمين» ليس هو الإسلام/ الأصل، بقدر ما هو الإسلام/ المحرف/ المشوه. وبالطبع فإنه يمكن توقع أن استعادة هذا

---

(١) جمال الدين الأفغانى: رسائل فى الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم: سيد هادى خسرو شاهى، (مكتبة الشروق الدولية)، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٨٢.



الإسلام/ الأصل النقي تمثل جوهر ما يُقال إنه خطاب الإصلاح الذى انشغل بتجديد الإسلام.

وإذ الإسلام/ الأصل هو إسلام ما قبل التأويل، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن تحليلًا لتفكير رجل الإصلاح يكشف عن أن الإسلام المُستعاد عنده لم يكن الإسلام/ الأصل (على فرض أن هناك مثل هذا الإسلام حقًا)، بقدر ما كان بدوره من قبيل الإسلام المؤوّل. وبالطبع فإن ذلك يعنى أنه إذا كان الإسلام/ المُحرّف هو كذلك لأنه ليس أصلًا، بل مؤوّلًا، فإن ما راح الإصلاحيون يستعيدونه على أنه الإسلام/ الأصل قد كان - وللغربة - إسلامًا مؤوّلًا أيضًا. فإن ما كان يستدعيه رجال الإصلاح كأصل، لم يكن إلا مجرد أحد التأويلات التى اتسع لها الخطاب الذى تحققت له السيادة فى الإسلام. فإن هذا الخطاب المهيمن يتسع لأقوالٍ وتأويلات لا يلغى ما قد يقوم بينها من الاختلاف حقيقة اندراجها تحت مظلته الواسعة، بحسب ما سبقت الإشارة. وهكذا فإذا الإسلام المُستعاد بوصفه الأصل/ النقي هو - والحال كذلك - مجرد قولٍ مؤوّل، فإن ذلك يعنى أنه لا يختلف - فى العمق - عن نقيضه المُحرّف. بل إن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى حقيقة أنه يكاد - وللمفارقة - أن يكون بمثابة إعادة إنتاج لنفس ما جرى النظر إليه على أنه الإسلام/ المُحرّف، وإن كان على نحوٍ مراوغ أو مخفف نسبيًا. ويعنى ذلك أن ما يُقال أنه الإسلام/ المُحرّف سوف يكون قادرًا على أن يطوى تحت مظلته ما يتعامل معه رجل الإصلاح على أنه الإسلام/ الأصل. ولعل ذلك ما تؤكده قراءة مدققة لما كتبه الأفغانى حول عقيدة «القضاء والقدر» التى رأى رجل الإصلاح الكبير، أنها بمثابة «حصان طروادة» الذى يتسلل بواسطته الإفرنج للنيل من الإسلام.

فهم (أى الإفرنج) يذهبون - على قوله - إلى إن المسلمين قد «قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم فى العزة والشوكة، وخالفوا فى ذلك

وأمر دينهم مع رؤيتهم لجيرانهم، بل الذين تحت سلطتهم يتقدمون عليهم ويباهون بما يكسبون....، ونسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بأن المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة، ولن ينالوا عزاً<sup>(١)</sup>. ومن جهته، فإن الأفغانى يأخذ عليهم أنهم لم يفرّقوا «بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور في جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل»<sup>(٢)</sup>؛ وبما يحيل إليه ذلك من تمييزه القاطع بينهما. ومن هنا ما صار إليه من أنه «لا يوجد مسلم في هذا الوقت من سنى وشيعى وزيدى وإسماعيلي ووهابى وخارجى يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم، ويُسمى الكسب وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم»<sup>(٣)</sup>. وضمن سياق هذه المقابلة، فإنه لا بد من توقّع أن «الكسب» سيقوم - عند الأفغانى مقام الإسلام/ الأصل المقبول، وذلك فيما سيكون «الجبر» هو القول الناطق عن الإسلام/ المحرّف المردول. وبعبارة أخرى، فإن «الكسب» سيكون هو الأصل الذى جرى الانحراف عنه إلى «الجبر»؛ وبما لا بد أن يترتب على ذلك من أن جوهر «التجديد» عنده سوف يتمثل في السعى إلى استعادة الكسب/ الأصل، باعتباره النقيض الكامل للجبر/ الانحراف. ولعل ما يلفت النظر - هنا - هى تلك التسوية التى يقيمها الأفغانى بين الإسلام/ الأصل وبين الكسب؛ وهى

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

التسوية التى تستهدف التغطية على المضمون الأيديولوجى للكسب الذى يجعل منه مرادفًا للجبر على نحو يكاد أن يكون كاملاً. ولسوء الحظ، فإنه يترتب على هذه التغطية انفتاح الباب واسعاً أمام تثبيت الجبر الذى يجرى استدعاء الكسب لكى يكون الأداة التى ترفعه؛ وتلك هى مفارقة التجديد التى تجعله يؤول - عند الأفغانى - إلى تثبيت نقيضه.

إذ تكشف هذه القراءة عن أن القول الأشعرى فى القضاء والقدر الذى اعتبره الأفغانى بمثابة الأصل / المقبول لا يكاد يختلف - فى جوهره - عن القول الجهمى فيها الذى اعتبره - فى المقابل - من قبيل التأويل المزدول؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان اندراج الواحد من القولين الجهمى والأشعرى تحت مظلة الآخر، رغم ما يبدو من تباينهما الظاهر. إذ يبدو أن جوهر التباين بينهما لا يتجاوز حقيقة أن أحد القولين (وهو الجهمى) يقرر «مذهب الجبر المحض» على نحو صريح، وذلك فيما الآخر (وهو الأشعرى) يقرر «مذهب الجبر» أيضاً، ولكن على نحو مراوغ وملتبس. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن التجديد عند الأفغانى لا يتجاوز حدود استبدال مضمونٍ بآخر لا يختلف عنه إلا فى الدرجة، وليس فى النوع؛ وبما يؤكد على أنه يشغل فيما دون نظام الخطاب الذى ينبغى أن تكون له الأولوية القصوى فى أى اشتغالٍ تجديدي.

فالحق أن الكسب لا يختلف عن الجبر فى انتهائه إلى سلب القدرة الفاعلة عن الإنسان. فقد صار أصحاب نظرية الكسب من الأشاعرة إلى أن القدرة هى «صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة بجميع المقدورات»<sup>(١)</sup>.... ويعنون بالمقدورات «الممكنات

(١) الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، القاهرة: ١٩٧١، ص ٨٥.

كلها التي لا نهاية لها»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإن القدرة تتسع لتتعلق بكل ما في العالم من إمكانات بحيث «لا يمكن أن يُشار إلى حركة ما، فيُقال إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها»<sup>(٢)</sup>. وليس من شك في أن أفعال العباد هي من بين الممكّنات التي تتعلق بها هذه القدرة الأزلية «المتعلقة بجميع المقدورات». فإن ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلّق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلّق به قدرة الله، فهو محال»<sup>(٣)</sup>. ومن هنا ما «زعمه أبو الحسن الأشعري من أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة (الخاصة بالعبد) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى»<sup>(٤)</sup>. وبالطبع فإنه لا مجال، مع هذا النفي الكامل لقدرة العبد، للحديث عن «جزء اختياري للعباد في أعمالهم، يُسمى بالكسب»<sup>(٥)</sup>؛ حيث الكسب - في حقيقته - ليس أكثر من حيلة لغوية للإفلات من الشناعات التي يتأدى إليها نفي قدرة العبد. فقد أدرك الأشاعرة أن «في القول بأنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطعٌ لطلبات الشرائع»<sup>(٦)</sup>؛ حيث إن إثبات هذا الأثر هو شرطٌ في التكليف. وأنّذ فإنهم راحوا يلتمسون أثراً لقدرة العبد في فعله عبر ما يقولون إنه الكسب. وهكذا فإنه كان على الأشعري أن يبسط نظرية في الكسب صار فيها إلى أن الله تعالى هو خالق الأفعال جميعاً،

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، الطبعة الأخيرة، بدون

تاريخ، ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٤) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة

الكلية الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٤٠.

(٥) الأفغاني: رسائل في الفلسفة والعرفان، (سبق ذكره)، ص ٨٣.

(٦) الجويني: العقيدة النظامية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكلية الأزهرية)،

القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٤.

وأن العباد كاسبون لها بقدرة حادثة مخلوقة لهم. فإن «الله قد أجرى سنته - حسب الأشعري بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أَراده العبد وتجرد له، ويُسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد (بالقدرة التي يُحدثها الله فيه طبعاً)»<sup>(١)</sup>. ورغم كل شيء، فإن حيلة الكسب لم تفلح في رفع عبء القول بالجبر عن الأشاعرة؛ لأنه يبقى أن القدرة التي يكسب بها البشر الأفعال التي خلقها الله لهم، ليست فقط مخلوقة من الله بدورها، بل إنها تكون فقط قدرة على الترك دون الفعل. وهكذا فإنها ليست جوهرًا أصيلاً في الإنسان، بل هي مجرد عَرَضٍ يلحق به من الخارج؛ ولأن العَرَضَ لا يبقى - حسب الأشاعرة - زمانين، فإن القدرة - بدورها - لا تبقى، بل تزول في حال زوال الفعل الذي تصحبه<sup>(٢)</sup>. ولا شك أن قدرةً هي محض عَرَضٍ زائل لا يمكن أن تكون عنصرًا في فعل يمكن تنسيبه إلى الاختيار؛ وذلك إلا أن يكون مجرد الاختيار في «الظاهر»، وأما في «الحقيقة» فإنه لا مجال إلا للجبر، ولا شيء سواه. وهنا تحديدًا تنبثق ثنائية الظاهر والحقيقة التي يستوعب من خلالها الأشاعرة نسبة الفعل إلى كل من الإنسان والله؛ وبمعنى أن الفعل يكون منسوبًا إلى الإنسان في «الظاهر» فحسب، وأما في «الحقيقة» فإنه لا مجال لنسبته إلا إلى الله وحده. وبالطبع فإنه ليس من معنى لتلك الثنائية إلا أن «الجزء الاختياري في الفعل» هو مجرد وهم ظاهري، وأما «الجزء الجبري فيه» فإنه الجانب الأكثر حقيقة فيه. وليس من شك أبدًا في إثبات الاختيار - بالكسب - في الظاهر، سيؤول - لا محالة - إلى تثبيت

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع)، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٩٧.

(٢) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٢١٧-٢١٨.

الجبر في الباطن؛ وهى المفارقة التى لا تفارق فعل التجديد حين يشتغل تحت مستوى نظام الخطاب.

ولعل هذا التشبث للجبر - فى الحقيقة - هو ما سينتهى إليه - بالفعل - الكسب الأشعرى الذى يستدعيه الأفغانى ليُصلح به الدين. ولقد راح هذا الجبر المتخفى وراء الكسب يسعى إلى تثبيت نفسه من خلال نظرية «الفاعل الأوحد» التى كانت الأساس النظرى أو حتى العقائدى الذى تتركن إليه الأوتوقراطيات العربية؛ سواء أكانت القديمة أم الحديثة. فإنه ليس من شكٍّ أبدًا فى أن «الكسب» بمعنى إثبات فاعلية للإنسان فى الظاهر هو ما يقف وراء ما صار إليه الغزالى فى سياق خصومته مع الشيعة - من وجوب أن «ينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (السنة والشيعة)؛ إذ نسبت (الشيعة) الباطنية نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة/ السنة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله إلا بدعوى الاختراع على رسوله فى النص على عليّ، ودعوى تنصيبه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوى الباطلة. ولما نسبونا (يعنى الأشاعرة/ السنة) إلى أننا نصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أننا لسنا نقدم إلا من قدمه الله... فكأنّا فى الظاهر رددنا تعيين الإمام إلى اختيار العباد، وفى الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه»<sup>(١)</sup>. وهكذا فإنه يقرر صريحًا أن الجزء الاختيارى المنسوب إلى العباد من فعل تعيين الإمام، والمسمى بالكسب، لا يجاوز حدود أنه مجرد اختيارٍ فى الظاهر، وأما فى الحقيقة فإنه مردودٌ إلى اختيار الله. وبحسب تمييز الغزالى بين اختيارين؛ أحدهما للإنسان فى

(١) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: نادى فرج درويش، (المكتب الثقافى)، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٧٨ - ١٧٩.

الظاهر، وثانيهما الله في الحقيقة؛ فإنه يبدو أن ترتيبه للعلاقة بينهما يحيل إلى أن دور الإنسان لا يجاوز كونه مجرد «أداة» يحقق الله من خلالها اختياره. وهنا يلزم التنويه بأن هذا التصور للإنسان كأداة هو الآلية المراوغة التي يتحقق من خلالها الجبر في الواقع الفعلي.

فإذ تكاد الأشعرية أن تلاشى الفرق بين الله والحاكم؛ وإلى الحد الذي يُقاس فيه الله على الحاكم - حيث «الدليل على أنه (الله) مُريدٌ بإرادة قديمة، أنه قام الدليل على أنه مَلِك، والمَلِك من له الأمر والنهي (والإرادة)، فهو (أى الله) آمِرٌ ونَاهٍ (ومُريد)»<sup>(١)</sup> - فإن ذلك يؤول إلى لزوم أن يكون وضع الإنسان بالنسبة للحاكم هو نفس وضعه بالنسبة لله. وبمعنى أن «الكسب الأشعري» لن يكتفى بأن يؤسس لتصور أن الإنسان أداة لله في المجال العقائدي، بل وكذا لتصور أنه أداة للحاكم في المجال السياسى ولعل هذا التصور للإنسان كأداة هو أخطر ما تنتهى إليه نظرية الكسب الأشعري؛ وهو التصور الذى لا يزال يحكم الممارسة العربية للآن. حيث يبقى للآن أن هذه الممارسة تنبنى أو تكاد - على اعتبار أن الحاكم هو المرید القادر وحده في الحقيقة، وأما سائر المحكومين فإنهم محض فاعلين في الظاهر، ولكنهم لا يجاوزون - في الواقع - حقيقة أنهم مجرد «الأدوات» التي يجرى بها إنفاذ إرادة هذا الحاكم وتحقيق مشيئته.

فإن نظرة على واقع العرب تؤول إلى أن نظرية (الفاعل الأوحد) تظل، بجانبها المتعلقين بتحصين الملوك وإفرادهم بالفاعلية، وطرده الناس من ساحة السياسة بالكلية، لا تزال تمارس للآن هيمنة لا يمكن تحديدها على نحو جدي. ويرتبط ذلك - لا محالة - بحقيقة تحوُّلها من «فعل سياسي» إلى «معتقد ديني». وغني عن البيان أن هذا «المعتقد الديني» - ذو الأصل

السياسى كان هو الذى يقف وراء ما جرى فى ميدان التحرير، فى الليلة نفسها التى تنحى فيها مبارك، حين رفع الإسلاميون شعارهم: «الله وحده هو الذى أسقط النظام».

وهكذا فإن تحليلًا للكسب الأشعري، وتوابعه السياسية، يكشف عن كونه يمثل ضربًا من الجبر المُقنَّع الذى يغطى بالدين على الاستبداد فى السياسة. وبالطبع فإن ذلك يعنى وجوب اعتباره - شأنه شأن الجبر - نوعًا من الانحراف عن الأصل الذى لا يجوز أن يخرج عن إثبات «الإرادة الحرة» للإنسان بما هى الأساس الذى يقوم عليه التكليف. بل إنه يبدو أكثر إضرارًا من الجبر؛ وذلك من حيث ما يخيل به من وهم الفاعلية الذى يكشف التحليل عن كونها محض فاعلية ظاهرية. ويعنى ذلك - بلا أدنى مواربة - أن الكسب الأشعري الذى اعتبره الأفغانى من «أصول العقائد فى الديانة الإسلامية الحقة»، هو أحد أهم عوائق الإصلاح والتجديد. وهكذا فإن جوهر الإشكالية يكمن فى أن الأفغانى لا يكتفى فقط بالتفكير ضمن نظام الخطاب الأشعري الذى يبدو تجاوزه شرطًا لأى إصلاح حقيقى، بل إنه يسعى إلى التجديد باستدعاء مضمونٍ أشعري لا يختلف إلا فى الظاهر عن المضمون المراد إزاحته بسبب مسؤوليته عن التخلف والانحطاط.

وأخيرًا، فإنه حين يدرك المرء أن «الكسب الأشعري» لم يكن إلا أحد التأويلات التى أبدعها الخطاب الذى تحققت له السيادة فى الإسلام لكى يرسّخ هيمنته التى تبقى مسئولة - على نحو جوهرى عما يعانىة العرب من التأخر والفوات على كافة الأصعدة، فإن ذلك يعنى أن خطاب الإصلاح والتجديد لم يفعل - بتبنيه للكسب الأشعري إلا أن أعاد تثبيت هيمنة خطاب السيادة التقليدى القديم.



وإذا كان ذلك قد تحقق مع الأفغانى من خلال استدعائه مضموناً (هو الكسب) يندرج بمفرداته تحت مظلة الخطاب القديم، فإن وريثه الأستاذ الإمام (محمد عبده) قد جاور تحت مظلة ذات الخطاب بين مضمونين متغايرين. فبعد أن أدرك الإمام أنه لا سبيل إلى امتلاك مكتسبات التمدن الحديث إلا من خلال إنجاز إصلاح دينى كذلك الذى أنجزته أوروبا فى بداية عصر حداثتها - فإنه قد سعى إلى فتح الباب أمام استنبات المفاهيم المركزية التى قام عليها بناء هذا الإصلاح؛ ومن أهمها على الإطلاق مفهوم الاختلاف. فالإصلاح البروتستنى لم يكن - فى جوهره - إلا نوعاً من السعى إلى كسر أحادية فهم الكتاب المقدس واحتكار تفسيره، وفتح الباب أمام تعددية الأفهام واختلافها التى هى شرط البناء المعرفى والسياسى للعالم الحديث. وهكذا فإن الباب قد انفتح أمام الحضور الإيجابى للاختلاف؛ بوصفه عامل إثراء للوحى، وليس بما هو عامل تهديد له؛ وأعنى من حيث «يعبر عن تغيرٍ فى الذهنية نتج عن علاقة جديدة هى علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التى استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر داخل الدين الواحد»<sup>(١)</sup>. وإذ ورث الأستاذ الإمام رؤية منسربة من الماضى يحملها الخطاب المهيمن، تعتبر الاختلاف عامل تهديد لهوية الوحي / الأمة، فإنه قد راح يفتح الباب أمام حضور مغاير له كعامل إثراء وتجديد لهما. ولكنه راح يفعل ذلك - لسوء الحظ - على مستوى مجرد المضمون وحده؛ وبمعنى أن مفهومه الجديد للاختلاف قد راح يحضر كمضمون متجاور مع المفهوم التقليدى له الذى يرقد ثاوياً فى التجاويف الغائرة للخطاب القديم المهيمن. وإذ هو الحضور على مستوى

(١) عبد السلام بن عبد العالى: التسامح والحرية، (ملف التسامح والحرية)؛ مجلة يتفكرون، (مؤسسة مؤمنون بلا حدود)، الدار البيضاء، عدد (١) ربيع ٢٠١٣،

المضمون فحسب، فإن جزئية هذا المضمون كان لا بد أن تحول بينه وبين التأثير في نظام الخطاب الكلى؛ وبما آل - في النهاية - إلى التحييد الكامل لهذا المضمون الجزئى.

وهكذا فإنه يظهر - على الدوام - أن فعالية التجديد إنما ترتبط بوجوب الاشتغال على نظام الخطاب الكلى، بدلاً من الاكتفاء بالوضع التجاوري لمضمون جديد إلى جوار مضمونٍ قديم تحت مظلة ذات الخطاب (كما فعل محمد عبده)، أو استعادة ذات المضمون القديم في صورة مراوغة ولغةٍ مُخَفِّفةٍ نسبياً؛ وبما تستمر معه الهيمنة الكاملة لخطاب الأزمة المهيمن.

## كلمة الختام

### فى السعى وراء الإنسان

لعل أخطر ما يجابه أى تجربة فى التحول الديمقراطى هو التعامل مع الأفكار - بصرف النظر عن نوعها ومصدرها - كمطلق ينبغى تكراره، وأعنى من حيث ما تنطوى عليه الإطلاقيه - عمومًا - من الإهدار الكامل للفكرة الإنسانية. وإذا كانت الفكرة الدينية هى الأكثر إغراء بالتعامل معها كمطلق، فإن تحليلًا لظاهرة الدين والوحى على العموم - ينتهى إلى وجوب الوعى بدخول العنصر البشرى، على نحو حاسم، فى التركيب المنطقى واللغوى والتاريخى لتلك الظاهرة؛ وعلى النحو الذى يستحيل معه استيعابها خارج تحديدات الشرط الإنسانى أبدًا.

فإذ يبدو لزوم أن يكون الشرط الإنسانى هو الأساس المنطقى للانتقال من لحظة إلى أخرى فى تركيب ظاهرة الوحى (حتى لا يُصار إلى رد هذا الانتقال إلى تغيرات تطرأ على الذات الإلهية كمصدرٍ للوحى)، فإن تنزيل الوحى داخل لغة ما (واللغة ليست محض وسيط اتصال محايد، بل نظام

تفكير كامن خلف الألفاظ والعلاقات التي تقوم بينها)، إنما ينطوى على تحدّد الوحي بهذا النظام الكامن. ومن جهة أخرى، فإن كون الوحي يكون حواراً مع واقع المُخاطبين به، إنما يكشف عن تحدّده بما يمثل تاريخهم الحى. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن الوحي لا يفرض نفسه كبنية مغلقة ومطلقة تعلو على البشر - تفكيراً وتاريخاً - بل كتركيب يقوم على الحوار المفتوح مع تاريخهم ونظام تفكيرهم. وهكذا، فإن الوحي الذى يتخفى الكثيرون وراءه من أجل تثبيت رؤاهم الخاصة كمطلقات لا تقبل التجاوز، يبين - هو نفسه - عن روح تخاصم «الأطلقة» وتأباها. وللمفارقة، فإن ذلك يعنى - بوضوح وصراحة - أن الوحي ليس هو الأصل المنتج للأطلقة (كآلية تفكير تسود فضاء التفكير العربى من دون تمييز بين تراثى وحدثى)، بقدر ما هو أحد أكبر ضحاياها.

لا بد - إذن - من التمييز بين «المطلق الإلهى» الذى انفتح بوحيه على البشر (تفكيراً وتاريخاً)، وبين «الأطلقة» كآلية يسعى بها البعض إلى وضع ما يدخل البشر فى تركيبه، خارج مجال التفكير والتاريخ. وللغربة، فإن ذلك ما أدركه الجيل الأول من مُتلقى الوحي المحمدى (الصحابه)، الذين تكشف تجربتهم عن روح تخاصم «الأطلقة»، وعن إدراكٍ للوحي كساحة للحوار المفتوح الذى لا يتقيّد إلا بدواعى المصلحة، كما تبدّت لهم حينها. وهكذا فإنهم لم يضعوا الوحي كأصلٍ أوليّ مطلق، لا مجال إلا لإكراه الواقع على النزول تحت تحديداته والانصياع لتعليماته، بل تحاوروا معه بما كشف عن وعيهم بوجوب إنصات الوحي ذاته لصوت الواقع.

يقول إمام أهل السنة الكبير أبو المعالى الجوينى: «إِنْ سُبِرَ (أى جرى فحص) أحوال الصحابة رضى الله عنهم، وهم القدوة والأسوة فى النظر، لم يُرَ لواحدٍ منهم فى مجالس الاستشوار؛ أى المشاورة تمهيد أصل أو استشارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه (كما فعل اللاحقون عليهم)، ولكنهم

يخوضون في وجوه الرأي من غير التفاتٍ إلى الأصول كانت أو لم تكن . فإن أصحاب رسول الله - ﷺ - ما كانوا يجرون على مراسم الجدلين في تعيين أصل والاعتناء بالاستنباط منه، إنما كانوا يرسلون الأحكام، ويعلقونها في مجالس الاستشوار (المشاورة) بالمصالح الكلية». ينكشف هذا النص النادر والثمين عن طريقة منفتحة في مقاربة الوحي تقوم على «الخوض في وجوه الرأي، وإرسال الأحكام وتعليقها على المصالح الكلية، من دون تمهيد أصل يُبنى عليه كنموذج مطلق»، وذلك في مقابل ما مارسه الأجيال اللاحقة على هذا الجيل الأول من مُتلقى الوحي (ومن يُقال إنهم السلف بالذات)، من «تمهيد الأصول، وعدم الالتفات إلى الرأي».

وضمن سياق هذا التمهيد للأصول فإنهم قد مارسوا ضروباً من «الأطلقة»، ليس للوحي فحسب، بل وحتى لتجربة الصحابة المنفتحة ذاتها، والتي استحالت - تبعاً لذلك - من تجربة لها تاريخ إلى أصل مطلق يقف خارج أى تاريخ. ولقد تحققت هذه الإحالة لتلك التجربة من «تاريخ» إلى «أصل مطلق» عبر عزلها عن السياق الذي تبلورت داخله؛ وبما آل إلى تبديد روحها بالكلية، حيث استحالت إلى محض ركام من الشواهد والأصول النصية المبعثرة، والتي كان لا بد أن تفقد مع هذا التجريد والتبعثر مغزاها ودلالاتها الأعمق. وإذا تحولت التجربة إلى «أصل» فإنها تثقل على كل التاريخ اللاحق، وذلك من حيث تغدو موضوعاً للامثال والتكرار، بدل أن تكون ساحة للتمثل والحوار. وإذن، فإن «الأطلقة» - وليس سواها - هي ما يحيل تجارب البشر من «تاريخ حي» إلى «نصي أو أصل جامد» يقف خارجه؛ على النحو الذي يكون معه أشبه بالشاهد المصمت المعلق على قبر صاحبه، والذي لا يعرف الخلف اللاحق إلا التعبد في ظلاله. وتلك هي جوهر الممارسة السلفية؛ على أن يكون معلوماً أن هذه الممارسة لا تقف عند حدود من يُقال إنهم سلفيو هذا الزمان، بل تتجاوزهم إلى من

يُقال أنهم حدثوه أيضًا. و سواء مورست هذه «الأطلقة»، تحت يافطة الدين أو العلمانية، فإنها تمثل خطرًا داهمًا على الدولة.

ولقد كانت السياسة هي أحد مجالات التحول بتجربة الصحابة من «تاريخ» إلى «نص» أو أصل يقف خارجه. فإذا لم يتوافر للجيل الأول من المسلمين، ما يمكن أن يكون «نصًا» أو أصلًا يفكرون به في السياسة؛ نتيجة لعدم توافر عرب ما قبل الإسلام على تراث مؤثر في ممارسة السياسة والتفكير فيها من جهة، وبسبب سكوت الوحي عن تعيين طرائق محددة لممارستها والتفكير فيها، من جهة أخرى، فإنه لم يكن أمام هذا الجيل إلا أن تكون له «تجربته» الخاصة في السياسة. ولقد كانت «تجربة» تتسم بالانفتاح والحرية، من حيث تعليق الأحكام على المصالح، واعتبار شروط ومحددات الواقع، وعدم التقيّد بأصل أو نص يحكمون به الوقائع والنوازل السياسية. ومن هنا - مثلاً - أن هذه التجربة لم تعرف وصفًا منضبطًا منذ البدء للقائم بأمر السلطة (فهو «ال خليفة» أو «أمير المؤمنين»)، كما لم تعرف طريقة واحدة في تعيين هذا القائم بالسلطة (حيث اختلفت طريقة تعيين الخلفاء من الأول إلى الرابع)، كما لم تعرف ضوابط محددة لممارسة السلطة وحدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم (وبما ترتب على ذلك من المشكلات التي انفجرت في وجه الخليفين الثالث والرابع، وأودت بهما إلى مصائرها الدامية). ولكن الغريب حقًا، أن هذه التجربة الحية المتوترة سوف تتحول - مع الاشتغال عليها بمنطق الأطلقة؛ وذلك عبر تفتيتها إلى مفردات مبعثرة ومعزولة عن السياقات الحاكمة لها - إلى نموذج جرى التعالٰى به إلى مقام «الأصل» المطلق الذي يلزم إعادته وتكراره. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك قد آل إلى إفقار التجربة، بعد أن أفقدها عناصر الانفتاح والحيوية، وأحالتها إلى محض شاهدٍ مُصمت يُراد من كل واقع لاحق أن يكون مجرد ظلٍ له.

ولسوء الحظ، فإن محض نظرة عابرة على ما تطرحه فيالِق الإسلام  
السياسى التى تتصدر المشهد فى عالم ما بعد الثورات العربية، إنما تكشف  
عن الهيمنة الكاسحة لهذه «الأطلقة» على قراءتها للإسلام (نصًا وتاريخًا)،  
وهو ما يمثل الخطر المحدق على مميزات الديمقراطية. وبالطبع فإنه من  
دون التفكيك المعرفى لهذه الأطلقة، فإنها ستظل تعيد إنتاج نفسها بصرف  
النظر عن نوع المضمون الذى تشغل تحته؛ والذى قد يكون - وللغربة -  
العلم نفسه.... ولهذا لزم التنوية!

The toughest / hardest form  
to be challenged.



### الهيئة المصرية العامة للكتاب

كورنيش النيل - رملة بولاق - القاهرة - مصر -

تليفون: ٢٥٧٧٥٢٢٨ - ٢٥٧٧٥٢٧١ - ٢٥٧٧٥١٠٩ - ٢٥٧٧٥٦٤٦ (٠٠٢٠٢)

فاكس: ٢٥٧٥٤٢١٢ - ٢٥٧٨٩٣١٦ (٠٠٢٠٢) برقيًا جيبو - القاهرة

[www.gebo.gov.eg](http://www.gebo.gov.eg) [www.cairobookfair.org](http://www.cairobookfair.org)

[fairs@gebo.gov.eg](mailto:fairs@gebo.gov.eg) E-mail: [info@gebo.gov.eg](mailto:info@gebo.gov.eg)